Münster.1931.№26

Phil. Diss

SLAVISCHE PHILOLOGIE.

DIE BEZIEHUNGEN

L. N. TOLSTOJS

ZU DEN PHILOSOPHEN DES

DEUTSCHEN IDEALISMUS.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOKTORWÜRDE DER PHILOSOPHISCHEN UND NATURWISSENSCHAFTLICHEN FAKULTÄT DER WESTFÄLISCHEN WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU MÜNSTER i. W.

VORGELEGT VON

ROBERT QUISKAMP

AUS BUER i. W.

GEDRUCKT BEI HEINR. & J. LECHTE, EMSDETTEN WESTF.

1930

SLAVISCHE PHILOLOGIE.

DIE BEZIEHUNGEN

L. N. TOLSTOJS

ZU DEN PHILOSOPHEN DES

DEUTSCHEN IDEALISMUS.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOKTORWÜRDE DER PHILOSOPHISCHEN UND NATURWISSENSCHAFTLICHEN FAKULTÄT DER WESTFÄLISCHEN WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU MÜNSTER i. W.

VORGELEGT VON

ROBERT QUISKAMP

AUS BUER i. W.

48 22

GEDRUCKT BEI HEINR. & J. LECHTE, EMSDETTEN (WESTF.)

1930

Tag der mündlichen Prüfung: 30. Juli 1930.
Dekan: Herr Prof. Dr. Wätjen.
Referent: Herr Prof. Dr. Karl H. Meyer.
Korreferent: Herr Prof. D. Dr. H. Scholz.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Jnhaltsverzeichnis.

Seite:

Einleitung. 1

Erster Abschnitt: Fichte-Tolstoj. 10

Zweiter Abschnitt: Schelling-Tolstoj. 14

Dritter Abschnitt: Hegel-Tolstoj. 16

1) Hegels Stellung in der russischen Geistesgeschichte. 16

2) Hegel und Tolstojs Dichtung „Krieg und Frieden“ 21

a) Das universale Weltbild in „Krieg und Frieden“. 22

b) die Idee des Weltgeistes in „Krieg und Frieden“. 23

c) Die Idee des All-Lebens in „Krieg und Frieden“. 25

d) Die Geschichtsphilosophie in „Krieg und Frieden“. 29

e) Die Stellung des Absoluten in „Krieg und Frieden“. 31

3) Die Religionsphilosophie Hegels und Tolstojs. 38

Vierter Abschnitt: Schopenhauer-Tolstoj. 41

1) Die Verwandtschaft in der Weltanschauung Schopenhauers und Tolstojs. 43

2) Uebereinstimmungen zwischen Schopenhauer und Tolstoj. 43

3) Gegensätze zwischen Schopenhauer und Tolstoj. 46

4) Die Beurteilung Schopenhauers durch Tolstoj. 49

Fünfter Abschnitt: Kant-Tolstoj. 57

1) Kants Stellung in der russischen Geistesgeschichte. 57

2) Tolstoj und die „Kritik der reinen Vernunft“. 58

3) Tolstoj und die „Kritik der praktischen Vernunft“. 62

4) Die Kant-Zitate im „Kalenderbuche“. 64

Endergebnis. 71

Literaturverzeichnis. 75

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555425_0028

Einleitung.

Seit seiner Bekehrung zum Christentume, im zehnten Jahrhundert, bis auf Peter den Großen ist Rußland dem Einflusse des Abendlandes im Wesentlichen verschlossen geblieben. Wie die morgenländische Kirche, so sind auch die Moskauer Großfürsten und ihre Nachfolger stets darauf bedacht gewesen, ein Sonderleben des russischen Volkes aufrecht zu erhalten. Das Land sollte vor Rom und der römischen Kirche und vor jeder geistigen Einwirkung des Abendlandes geschützt bleiben. Seit dem 17ten Jahrhundert ließ sich aber eine solche Trennung nicht mehr durchführen, und am Ende des 18ten Jahrhunderts war die „chinesische Mauer" niedergelegt; die nun folgende Teilnahme der Russen an den Napoleonischen Feldzügen hat eine Rückkehr zu der alten Abgeschlossenheit vollends unmöglich gemacht. Das russische Geistesleben kam mehr und mehr unter den Einfluß des Abendlandes. Im Anfange des 19ten Jahrhunderts sind es außer der französischen Aufklärungsphilosophie und den Schriften Rousseaus, neben den Engländern Lord Byron und Walter Scott, die Philosophen des deutschen Idealismus gewesen, die das junge Rußland studiert hat. Ein solches Studium läßt sich aus den Werken russischer Schriftsteller nachweisen, wie das von einigen Kennern des russischen Geisteslebens bereits geschehen ist. Verwiesen sei namentlich auf Th. G. Masaryk „Rußland und Europa", A. Brückner „Geschichte der russischen Literatur". In welchen Beziehungen nun Tolstoj zu deutschen Philosophen gestanden hat, ist bis heute nicht hinreichend untersucht worden. Zum ersten Male hat Felix Haase in den „Jahrbüchern für Kultur und Geschichte der Slaven" (Bd. 4, Heft 2, Jahrgang 1928) die Notwendigkeit einer solchen Untersuchung betont, die in der vorausgehenden großen Tolstoj-Literatur kaum einmal eingeleitet ist, obschon viele Forscher sich mit Tolstojs Weltanschauung beschäftigt haben.

Nach R. Saitschik, „Die Weltanschauung Dostojevskijs und Tolstojs", Leipzig 1893, ist Tolstoj „ein systematischer Kopf" (S. 42), „ein genialer Mensch mit einer fest begrün-

deten Weltanschauung" (S. 53). Die Quellen dieser Weltanschauung werden nicht eigens besprochen.

Auch die russischen Forscher A. A. Kozlov, „Die Religion des Grafen L. N. Tolstoj" (Petersburg 1895), und Eugen Bobrov, „Die ethischen Ansichten des Grafen L. N. Tolstoj und ihre Kritik" (Jurjev-Dorpat 1897), gehen auf die Quellen Tolstoj'scher Weltanschauung nicht ein.

W. Bode bietet in seiner Schrift: „Die Lehre Tolstojs" (Weimar 1900) einen Auszug Tolstoj'scher Gedanken. Das Verhältnis des Dichters zu den Philosophen des deutschen Idealismus wird nicht besprochen.

Von Esther L. Axelrod, „Tolstojs Weltanschauung und ihre Entwicklung" (Stuttgart 1902), wird die Weltanschauung des Dichters gewürdigt, ihre Quellen aber werden nicht berücksichtigt.

Erich Berneker, „Graf Leo Tolstoj" (R. Vogtländers biographische Volksbücher 1901), sagt von dem russischen Dichter, er habe sich „in späteren Jahren mit durchdringendem Verständnis in die Probleme der verschiedensten Wissenschaften vertieft,"[1]) und scheint bei Tolstoj ein tiefes philosophisches Studium vorauszusetzen; jedoch wird das Problem der Beziehungen Tolstojs zu früheren Philosophen nicht berührt.

In E. Seydl, „L. N. Tolstojs Leben und Lehre" (Wien 1904), findet sich ebenfalls kein Hinweis auf die Philosophen des deutschen Idealismus.

Mich. Walter, „Tolstoj nach seinen sozial-ökonomischen, staatstheoretischen und politischen Anschauungen" (Schultheß & Co., Zürich 1907), erkennt aus den großen Romanen des Dichters, „daß er vor den tiefsten Tiefen der menschlichen Gedanken gestanden hat"[2]); von einem Zusammenhang mit Philosophen der Vergangenheit spricht er jedoch nicht.

K. J. Staub, „L. N. Tolstojs Leben und Werke" (Kösel, Kempen 1908), gibt eine Darstellung und eine Würdigung Tolstoj'scher Weltanschauung. Auch das Leben des Dichters wird seinem ganzen Werdegange nach behandelt. Der Ver-

---

[1]) Erich Berneker, „Graf Leo Tolstoj", S. 10.
[2]) Mich. Walter, „Tolstoj nach seinen sozialökonomischen, staatstheoretischen und politischen Anschauungen", S. 3.

fasser weist hin auf den Zusammenhang mit Rousseau, mit Schopenhauer[3]) und auf den Einfluß des französischen Positivismus. Kant, Fichte, Schelling, Hegel werden nicht erwähnt.

F. H. Schmitt, „L. Tolstoj und seine Bedeutung für unsere Kultur" (E. Diederichs, Jena 1910). In dieser Schrift findet sich ein Hinweis auf Fichte[4]).

A. A. Jssajev, „Leo Tolstoj außerhalb der Grenzen des dichterischen Schaffens", Berlin 1912, spricht nicht von den Quellen Tolstoj'scher Weltanschauung.

Walter Kühne, „Tolstojs Entwicklung, Wandlung und Denkweise" (Berlin 1913). Kühne verteidigt den Dichter gegen Hans Freimark, „Tolstoj als Charakter" (Wiesbaden 1909), in ernster Weise, mit sachlichen Gründen. Tolstojs Beziehungen zu deutschen Philosophen werden nicht erörtert.

Auch in den Schriften R. Löwenfelds, der sich um Tolstoj ein großes Verdienst erworben hat, und in den Werken Nötzels werden die Philosophen des deutschen Idealismus nicht erwähnt.

Th. G. Masaryk, „Rußland und Europa" (Jena 1913), ist bis zu einer eingehenden Behandlung Tolstojs und seines Werkes nicht gelangt.

Auch A. Brückner, „Geschichte der russischen Literatur" (Amelangs Verlag, Leipzig 1909, 1921), behandelt trotz der eingehenden Analyse Tolstoj'scher Werke die Quellen seiner Weltanschauung nicht.

A. Luther, „Geschichte der russischen Literatur" (Leipzig 1924), berührt diese Frage ebenfalls nicht.

Einen bemerkenswerten Hinweis auf Beziehungen Tolstojs zu deutschen Philosophen bringt G. Prox in seinem Buche: „Tolstoj als Pädagoge" (Friedeberg 1926), wo er Seite 94 sagt, daß Tolstoj „im Kern seiner Kulturauffassung der Philosophie des deutschen Idealismus durchaus nicht fernsteht". Hierbei denkt Prox an Fichte, von dem er an einer anderen Stelle ausdrücklich spricht[5]).

In vielen Schriften, die mehr populären Charakter tragen, wird das Verhältnis des russischen Dichters zu den deutschen

[3]) Vergl. S. 41 ff.
[4]) Vergl. S. 12 f.
[5]) Vergl. S. 13.

Philosophen naturgemäß überhaupt nicht erwähnt. Wir verzeichnen von dieser Literatur:

Romain Rolland, „Tolstojs Leben (Paris 1911, Frankfurt a. M. 1922).

Friedr. Schulz, „Tolstoj" (Xenienverlag, Leipzig 1912).

Karl Stählin, „Ueber Rußland, die russische Kunst und den großen Dichter der russischen Erde" (Heidelberg 1913).

K. Holl, „Tolstoj nach seinen Tagebüchern" (Leipzig 1922).

Mich. Grusemann, „Tolstoj" (München 1923).

Joh. Ackermann, „Tolstoj und das neue Testament" (Leipzig 1927).

Oskar Ewald, „Von Laotse bis Tolstoj" (Wien 1927).

Philipp Witkopp, „Leo Tolstoj" (Wittenberg 1928).

Das Verhältnis Tolstojs zur deutschen Philosophie wird auch in geschichtsphilosophischen Werken nicht mit hinreichender Klarheit dargelegt.

Kuno Fischer spricht folgendermaßen von einer Einwirkung Schopenhauers:

„Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß zwei anerkannte und unwiderrufliche Größen aus dem letzten Drittel unseres Jahrhunderts die Sache Schopenhauers zu der ihrigen gemacht und unter dem Bann seiner Werke gestanden haben: . . . Graf Leo Tolstoj, nach der Vollendung seiner militärischen und in den Anfängen seiner literarischen Laufbahn, schrieb an seinen Freund Fet-Schenschin: ‚Ein unwandelbares Entzücken an Schopenhauer und eine Reihe geistiger Genüsse durch ihn haben mich erfaßt, wie ich sie nie bisher empfunden. Ich weiß nicht, ob ich die Meinung je ändern werde, aber gegenwärtig finde ich, daß Schopenhauer der genialste der Menschen ist. Es ist eine ganze Welt in einem unglaublich kleinen und schönen Spiegelbild.' Noch im Jahre 1890 sei Schopenhauers Bildnis das einzige Porträt in seinem Studierzimmer gewesen."[6])

Bei Ueberweg-Heinze findet sich einerseits die Bemerkung, daß der Kritiker Belinskij, der Agitator Bakunin und der Publizist Herzen von Hegel ausgingen, anderseits wird Tolstoj kurz erwähnt: „der in religiösen Fragen dem reinen

[6]) Kuno Fischer, „Schopenhauer", 3. Auflage 1908, S. 114.

Rationalismus huldigte, in der Philosophie aber sehr von Schopenhauer beeinflußt ist"[7]).

Rich. Falkenberg bringt in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" Tolstojs philosophische Grundgedanken, ohne jedoch auf die Quellen seiner Weltanschauung einzugehen[8]).

Wie in Westeuropa, so ist auch bei den Russen die Frage nach dem Einfluß deutscher Philosophen auf Tolstoj bisher wenig untersucht, geschweige denn beantwortet worden.

Merežkovskij spricht nicht darüber. In seiner Schrift: „Tolstoj und Dostojevskij" (Leipzig 1903, deutsche Uebersetzung) konnte er kaum darauf kommen. Näher lag eine solche Untersuchung für M. A. Aldanov, „Das Rätsel Tolstoj" (Berlin 1923, russisch).

Auch B. Jakovenko hätte in seinen „Skizzen der russischen Philosophie" (Berlin 1922, russisch), wo er der Besprechung Tolstoj'scher Gedanken einen breiten Platz einräumt, die Frage nach dem Zusammenhang mit den deutschen Philosophen stellen müssen, zumal er solches in anderen Fällen getan hat.

Horák-Ljackij, „L. N. Tolstoj" (Prag 1929) bringt über die Weltanschauung des Dichters drei Arbeiten: C. I. Hessen, „Tolstoj als Denker"; I. I. Lapschin, „Die Metaphysik Tolstojs"; E. A. Ljackij, „Tolstoj und die Natur". Während die beiden letzten für unsere Untersuchung nicht unmittelbare Bedeutung haben, darf jedoch die erste Arbeit nicht unbeachtet bleiben, denn hier versucht es der Verfasser, den Werdegang Tolstoj'scher Weltanschauung aufzudecken. Der russische Dichter wird als ein verneinender Denker hingestellt, der in der ersten Periode seines Wirkens unter Rousseaus Einfluß den Fortschritt verneint habe, um desto stärker das Leben der Persönlichkeit zu betonen. Er sei dann in der zweiten Periode unter Einwirkung Schopenhauers dahin gekommen, die Persönlichkeit selber zu verneinen, bis ihn schließlich Pascal dahin gebracht habe, nicht nur die Persönlichkeit, sondern auch den Kampf der Persönlichkeit (Nichtwiderstehen) und überhaupt das Gute dieser Welt zu verneinen:

---

[7]) Ueberweg-Heinze, Bd. 5, 1928, S. 336/37.
[8]) R. Falckenberg, „Geschichte der neueren Philosophie", S. 593.

„Es ist bemerkenswert, daß jede der drei Perioden in der Entwicklung Tolstoj'scher Weltanschauung wie unter dem Zeichen eines bestimmten Denkers steht. Wenn für den jungen Tolstoj ein seinen eigenen Ahnungen am meisten entsprechender Denker Rousseau war, so übte auf Tolstoj in der Blütezeit seines künstlerischen Genius Schopenhauer die größte Anziehung aus, während der Anstoß für die Bewegung des Tolstoj'schen Gedankens im Verlaufe der ganzen dritten Periode seiner Weltanschauung durch Pascal gegeben worden ist."[9]). Hier wird von deutschen Philosophen nur Schopenhauer besonders hervorgehoben, obschon im Laufe der Untersuchung auch Kant häufig erwähnt wird. Fichte, Schelling, Hegel werden nicht genannt.

Wenn wir Tolstojs Werke vollends verstehen wollen, sind die Quellen seiner Weltanschauung aufzusuchen. Diese fließen selbstverständlich mannigfaltig; es ist festzustellen, wie weit die Philosophen des deutschen Idealismus hierbei in Betracht kommen.

Unter Nikolaus I. finden wir in der russischen Geistesgeschichte eine Abwendung von Frankreich und ein Hinüberneigen nach deutscher Seite. Diese Umstellung wurde von oben gefördert. Weil die Regierung nach den Erfahrungen des Dekabristenaufstandes (1825) die Revolution fürchtete, bekämpfte sie französischen Einfluß[10]). Es war dies die Zeit, als in Deutschland hauptsächlich Fichte, Schelling, Hegel die Geister beschäftigten. Bei der großen Wirkung, die diese drei ausgeübt haben, ist es nicht zu verwundern, daß sich auch das junge Rußland dem Einfluß dieser Männer hingegeben hat.

Das Studium der deutschen Philosophen hat in Moskau seinen Anfang genommen, wo um die Mitte der dreißiger Jahre, als der Lehrstuhl für Philosophie unbesetzt blieb, der Physiker Pavlov über Oken und Schelling Vorlesungen hielt[11]). Hier sammelte sich um Stankevič, den Schüler Pavlovs, ein philosophischer Kreis, von dem die weitere Entwicklung maß-

[9]) Horàk-Ljackij, „L. N. Tolstoj" S. 11.

[10]) Vergl. Th. G. Masaryk, „Rußland und Europa", Bd. 2, S. 98 ff.

[11]) Vergl. A. Brückner, „Geschichte der russischen Literatur", S. 260.

gebend beeinflußt worden ist. Es gehörten diesem Kreise vor allem an: B. C. Belinskij (1810–1848), A. J. Herzen (1812–1870), M. A. Bakunin (1814—1876) und K. S. Aksakov (1817—1860). Im Kreise dieser Männer wurde das Studium der deutschen Philosophen fortgesetzt; hier las man besonders Schelling und Hegel. Die Mitglieder dieses Kreises um Stankevič sind jedoch bald darauf auseinander gegangen. Der Grund für die Trennung lag weniger in einer verschiedenen Beurteilung der deutschen Philosophie, als vielmehr in dem Gegensatz zwischen „Westlern" und „Slavophilen", der außerhalb dieses Kreises schon zwischen Čaadajev und Kirejevskij in die Erscheinung getreten war. Dieser Gegensatz hatte bereits mit dem Auftreten Šiškovs gegen Karamzin in Petersburg seinen Anfang genommen, wo damals auch der Ausdruck „Slavophile" das erste Mal gefallen sein soll[12]).

Auf die Frage, für wen unter den deutschen Philosophen sich die Männer des Kreises um Stankevič entschieden, hat wohl ein jeder durch seine spätere Lebensarbeit die Antwort gegeben.

Stankevič, der durch Pavlov zu Schelling hingeführt worden war, ist später Hegelianer gewesen[13]). Im Jahre 1837 ist er nach Berlin gegangen, um dort philosophische Vorlesungen zu hören. Weil er jedoch schon im Jahre 1840, mit erst 27 Jahren, gestorben ist, konnte er zu einem weiteren Einflusse nicht gelangen.

Auch Belinskij war nur ein kurzes Leben beschieden; er hat aber in wenigen Jahren tief gewirkt. In philosophischen Fragen ist auch er von Schelling zu Hegel übergegangen[14]). Belinskij hat durch seine Schriften Hegels Philosophie bekannt gemacht und verbreitet.

Die gleiche Wirkung haben Bakunin und Herzen ausgeübt, die beide im Auslande lebten. Durch die schriftstellerische Tätigkeit, sowohl des einen als auch des anderen, wurden Hegels Gedanken im Inneren Rußlands ausgestreut.

Diesen „Westlern" standen die „Slavophilen" gegenüber, an ihrer Spitze die Brüder Aksakov. Wenn sich diese letzten

[12]) A. Brückner, „Geschichte der russischen Literatur", S. 136 ff.
[13]) Vergl. A. Luther, „Geschichte der russischen Literatur", S. 211.
[14]) Vergl. J. V. Laziczius, „Fr. Hegels Einfluß auf Belinskij". Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. 5, 1928.

von den Freunden lossagten, so lag der Grund hierfür weniger auf philosophischem Gebiete. Die Slavophilen wollten den Westeuropäern nicht blindlings Folge leisten und suchten für den Ausbau des Staates einen der russischen Eigenart entsprechenden Weg. Der Streit mit den Westlern ging in der Wirklichkeit mehr um politische als um philosophische Fragen. Masaryk formuliert den Gegensatz folgendermaßen: „Philosophisch wird der Unterschied zwischen Westlern und Slavophilen zum Unterschiede von Hegel und Schelling."[15]). Die entschiedensten Hegelianer sind die Westler gewesen; in diesem Sinne ist Masaryk zuzustimmen; Slavophile und Schellingianer war Kirejevkij. Hieraus dürfen wir aber nicht den Schluß ziehen, als ob die Kräfte in gleicher Weise verteilt gewesen wären; der stärkere war Hegel und die Hegel'sche Linke.

Hegels Einfluß äußert sich bei Belinskij, Herzen und Bakunin. Hinzuweisen ist außerdem auf I. S. Turgenev, der in der Zeit von 1838—41 in Berlin philosophische Vorlesungen hörte; Turgenev war Westler und in gewissem Sinne Hegelianer.

Unter diesen Umständen erscheint es zum wissenschaftlichen Verständnis gerade Tolstojs als förderlich, seine etwaigen Beziehungen zu den Philosophen des deutschen Idealismus genauer zu untersuchen. Vorher möchten wir jedoch hier in der Einleitung noch die Frage beantworten, in welcher Sprache Tolstoj die fraglichen Texte gelesen haben könnte.

In gedruckter russischer Uebersetzung haben die Werke der deutschen Philosophen damals nicht vorgelegen. Tolstoj hat sie offenbar in deutscher Sprache gelesen, wozu er gewiß imstande war. Die deutsche Sprache hat der Dichter schon als Kind gelernt; sein erster Lehrer war ein Deutscher. Daß er der deutschen Sprache mächtig gewesen ist, beweist nicht nur seine Reise durch Deutschland, wo er in Weimar die Fröbel'schen Kindergärten, sowie die Volksschule besuchte, wo er dem Unterrichte der Kinder beiwohnte. In Dresden konferierte er mit Berth. Auerbach, in Berlin mit Diesterweg, dem Sohne des bekannten Pädagogen[16]); ohne die Beherr-

[15]) Th. G. Masaryk, „Rußland und Europa", Bd. 1, S. 259.
[16]) Birjukov, Bd. 1, S. 450 ff.

schung der deutschen Sprache wäre Tolstoj in allen diesen Fällen nicht fertig geworden.

Als Löwenfeld seine Tolstoj-Biographie herausgeben wollte, hat er dem Dichter die Druckbogen zur Durchsicht vorgelegt, die von diesem auch gelesen worden sind. Gleichzeitig sandte ihm Löwenfeld den „Handschuh" von Björnson und eine Anzahl Ibsen'scher Romane[17]). Tolstoj hat deutsche Briefe geschrieben. Obwohl der Verfasser im Gebrauch des Deutschen mitunter Fehler macht, offenbaren die Briefe dennoch Gewandtheit und Sicherheit im deutschen Ausdruck[18]). So dürfte es für den russischen Dichter nicht schwer gewesen sein, die Werke der deutschen Philosophen im Urtexte zu lesen. Wieweit er sie gekannt und studiert hat, mag sich aus der folgenden Untersuchung ergeben. In manchen Punkten gibt die Biographie des Dichters von P. Birjukov den gewünschten Aufschluß, weshalb wir neben Tolstojs Schriften auch dieses Werk berücksichtigen. Die sichersten Beweise liegen im Moskauer Tolstoj-Archiv, das aber unter den derzeitigen Verhältnissen nicht benutzt werden kann.

Tolstoj hat in seinen alten Tagen ein „Kalenderbuch" (Krug čtenija) zusammengestellt, einen Zitatenschatz, der uns zu manchen Quellen seiner Weltanschauung die Wege weisen kann. In diesem „Kalenderbuch" wird Kant 58 mal zitiert[19]), Schopenhauer 34 mal, während Fichte, Schelling, Hegel mit keinem Ausspruche vertreten sind. Dem Verlaufe der russischen Geistesgeschichte entsprechend kann Tolstoj auch diese Männer studiert haben; wir werden daher unsere Untersuchung dementsprechend anstellen. Der etwaige Einfluß Fichtes, Schellings, Hegels ist zuerst zu bestimmen, weil Tolstoj mit ihnen in seiner Jugendzeit bekannt geworden sein kann, Kant und Schopenhauer hat er erst später kennen gelernt.

[17]) Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. 5, Jahrgang 1929. S. 383.

[18]) A. Luther, „Geschichte der russischen Literatur", S. 316/17.

[19]) Die Kant-Zitate sind vielfach keine wörtliche Uebersetzung, wie Tolstoj in dem Vorworte zum „Kalenderbuch" selbst mitteilt. Diesen der äußeren Form nach veränderten Zitaten gibt er die Unterschrift: „Nach 'Kant". Wie Lapschin sagt, beschäftigte sich Tolstoj „mit Kant besonders ernst im Jahre 1904 und er las mit besonderem Interesse dessen Religion etc.'". (Horák-Ljackij, „Leo Tolstoj", Prag 1929, S. 48.) Es handelt sich hier um Kants Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft", 1793, aus der einige Zitate genommen sind.

. Abschnitt:

Fichte-Tolstoj.

Eine Wirkung Fichtes auf Tolstoj ist an sich möglich. Wer die Schriften des einen und des anderen vergleicht, könnte versucht sein, eine Abhängigkeit anzunehmen. Es ist z. B. Tolstoj ein Kämpfer gegen die staatliche Organisation; auch Fichte steht dem Staate kritisch gegenüber[20]). Als Pädagoge ist Fichte gegen Schulzwang[21]), er ist in gleicher Weise gegen Kriegszwang[22]). In seiner Staatsphilosophie betrachtet Fichte als letztes Ziel der Entwicklung die Errichtung des Gottesreiches[23]). Nach ihm liegt das Wesen des Christentums darin, daß es für die menschliche Gesellschaft eine Verfassung sein will[24]). Für die soziale Organisation muß jeder Zwang ausgeschlossen sein; es muß sich alles nach den Prinzipien der Vernunft ordnen; die endliche Errichtung des Gottesreiches kann nur durch Belehrung und Aufklärung herbeigeführt werden, die durch ein „Regenten- und Lehrerkorps" gefördert werden muß[25]). Diese Anschauungen werden von Tolstoj in ähnlicher Weise vertreten, sodaß der Gedanke kommen könnte, die Schriften dieses deutschen Philosophen seien dem russischen Dichter nicht unbekannt gewesen.

Bemerkenswert ist auch folgender Umstand. In „Krieg und Frieden" finden wir Napoleon gegenüber eine völlig ablehnende Haltung. Tolstoj hat den großen Korsen mit allen Mitteln der Kunst herabgesetzt. Bei Fichte haben wir eine ähnliche Stellungnahme, wenn er über den französischen Eroberer sagt: „Er wäre ein Wohltäter und Befreier der Menschheit geworden, wenn auch nur eine leise Ahnung der sittlichen Bestimmung des Menschengeschlechtes in seinen

[20]) Vergl. J. G. Fichte, „Staatslehre", S. 39 ff.
[21]) Ebenda S. 207.
[22]) Ebenda S. 207.
[23]) Ebenda S. 190.
[24]) Ebenda S. 152 ff., Vergl. S. 190.
[25]) Ebenda S. 197.

Geist gefallen wäre."[26]). „Der Hauptzug seines Lebens ist die gänzliche Blindheit für die sittliche Bestimmung des Menschengeschlechtes."[27]) Tolstoj urteilt nicht in dieser Weise; er befindet sich Napoleon gegenüber in anderer Lage. Wenn auch er ihn herabsetzt, so geschieht das aus Gründen, die in seiner Geschichtsphilosophie liegen, und es geschieht fast ohne Animosität. Der russische Dichter will in seinem Roman, wie er das selber sagt[28]), das Walten einer göttlichen Weltregierung nachweisen.

„In den geschichtlichen Ereignissen sind die sogenannten großen Männer Etiketten, die dem Ereignisse den Namen geben, die so, wie Etiketten, mit den Ereignissen selbst am allerwenigsten zu tun haben."

„Jede ihrer Taten, die ihnen selbst als gewollt erscheint, ist im geschichtlichen Sinne nicht gewollt, sondern steht im Zusammenhang mit dem ganzen Gange der Geschichte und ist von Ewigkeit her vorherbestimmt."[29])

Aus diesem Bestreben läßt sich Tolstojs Urteil über Napoleon völlig erklären; wir sind nicht gezwungen, für diesen Punkt eine Abhängigkeit von Fichte anzunehmen. Auch die oben erwähnten verwandten Anschauungen können uns zu einer solchen Annahme nicht bestimmen, denn es befinden sich derartige Gedanken nicht bloß bei Fichte. Falls wir auf eine Abhängigkeit schließen sollen, müssen wir für ein Studium dieses Philosophen weitere Beweise haben, die sich aber nicht beibringen lassen.

Fichte ist lange Zeit in Rußland zu keinem besonderen Einflusse gelangt. Der Hegel'schen Philosophie gegenüber hat sich Fichte nicht durchsetzen können. „Fichte wurde nicht angenommen."[30]).

In damaliger Zeit mußte Fichte auch bei uns in Deutschland gegen Hegel zurücktreten. Die spätere Schopenhauersche Kritik hat vielleicht ebenfalls seinem Ansehen geschadet. Schopenhauers scharfe Kritik gegen Fichte hat wahrscheinlich auch Tolstoj gegen diesen eingenommen. Er spricht in einem Briefe vom 16ten Oktober 1887 an N. N. Strachov von Fichte-

[26]) J. G. Fichte, „Staatslehre", S. 58.
[27]) Ebenda S. 61.
[28]) „Krieg und Frieden", Bd. 4, S. 476.
[29]) Ebenda Bd. 3, S. 11.
[30]) Th. G. Masaryk, „Rußland und Europa", Bd. 2, S. 429.

schen „Elukubrationen“[31]), also in Schopenhauers Ausdruck und Schopenhauers Manier.

Neben diesem Briefe haben wir die kleine Studie: „Was ist Kunst?“, in der unter anderen Philosophen Fichte genannt wird. Tolstoj bringt in geschichtlicher Reihenfolge die verschiedenen Definitionen der Kunst. Hier kommt an seiner Stelle auch Fichte zu Wort, woraus wir aber deshalb auf ein Fichtestudium nicht schließen können, weil Tolstoj, wie er das selber vermerkt, die angeführten Urteile gewissen Spezialwerken entnommen hat. Fichtes Definition stammt aus den „Kritische Studien der Aesthetik“ von Schassler (1872)[32]).

In der „Anna Karenina“ werden die Philosophen aufgezählt, die Ljovin studiert hat, um aus seiner „Krisis“ herauszukommen.

„In der Ueberzeugung, daß er bei den Materialisten die Antwort nicht finde, durchlas und studierte er in der letzten Zeit, in Moskau und auf dem Lande, immer wieder Plato[33]), Spinoza, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer, die Philosophen, die das Leben nicht materialistisch erklärt hatten.“[34])

Es ist schwerlich als ein Zufall zu betrachten, daß Fichte an dieser Stelle nicht genannt wird. Da Tolstoj Fichte wahrscheinlich nicht gelesen hat, anderseits gewissenhafte Angaben machen will, führt er diesen Philosophen nicht an.

In der Tolstoj-Literatur wird von zwei Autoren die Weltanschauung des Russen mit Fichte in Verbindung gebracht. Es ist dies zunächst Eugen Heinr. Schmitt, der diese Ansicht, ohne hierfür einen Beweis zu bringen, als etwas Selbstverständliches ausspricht. Wie sich seine Auffassung gebildet hat, glauben wir zu verstehen. Der Verfasser spricht in eigenartiger Weise über Kant[35]), und auch für Hegel kann er sich nicht erwärmen[36]). Dagegen sei, wie Schmitt sagt, auf Kant die „wirkliche Kolossalgestalt der deutschen Idealphilosophie J. G. Fichte gefolgt“[37]), später wird von der intellektuellen

[31]) Birjukov, Bd. 3, S. 15.
[32]) Tolstoj „Was ist Kunst?“ S. 46.
[33]) Vergl. V. Kaplinskij in der „Zeitschrift für slavische Philologie“, Bd. 6, 1929, S. 43—56, wo das Verhältnis Plato-Tolstoj beleuchtet ist.
[34]) „Anna Karenina“ Bd. 2, S. 493.
[35]) E. H. Schmitt „Leo Tolstoj“ S. 319 ff.
[36]) Ebenda S. 323 ff.
[37]) Ebenda S. 321/22.

Anschauung gesprochen, die „der große Fichte zuerst zum Prinzip des Erkennens gemacht hat“[38]). Es gewinnt den Anschein, als ob Schmitt durch seine Begeisterung für Fichte zu der Ueberzeugung gekommen sei, Tolstoj müsse ebenfalls mit Fichte zusammenhängen.

Es spricht auch Gerhard Prox eine solche Vermutung aus, weil er bei Tolstoj Anklänge findet an Fichtes philosophische und pädagogische Gedanken[39]). Nach unserer Auffassung kann ein direkter Zusammenhang nicht bestehen. Zwar hat Prox bemerkt, daß Tolstoj Beziehungen zur Philosophie des deutschen Idealismus aufweist[40]); wir dürfen hierbei jedoch nicht an Fichte denken. Auf Grund Tolstojscher Schriften läßt sich ein Studium Fichtes nicht nachweisen. Auch in dem „Kalenderbuch“ findet sich, wie oben erwähnt[41]), Fichtes Name nicht.

---

[38]) Ebenda S. 440/41.

[39]) G. Prox, „Tolstoj als Pädagoge“, S. 122: „Denken wir an die grundlegenden Lebensanschauungen Tolstojs, so werden wir weiterhin in mancher Hinsicht Anklänge an Fichte feststellen müssen. Auch für Fichte wird Philosophie eine Lehre vom Leben. So wird er als Philosoph zum Lehrer des wahren, göttlichen Lebens. Der Gedanke des Lebens wird eins mit dem von der übersinnlichen Bestimmung des Lebens, und die Begriffe Leben, Liebe und Gott werden Ausdruck dieser Einheit. Denn das Leben im Göttlichen und in der Liebe leben bedeutet, Teil haben am Göttlichen, es in sich tragen, es in sich zur Entfaltung bringen. Wie man sieht, stehen sich die beiden Prophetennaturen eines Fichte und Tolstoj in grundsätzlichen Ueberzeugtheiten recht nahe.“

[40]) Siehe Seite 3.

[41]) Siehe Seite 9.

II. Abschnitt:
Schelling-Tolstoj.

Im „Kalenderbuch" ist auch Schelling mit keinem Ausspruch vertreten, was seinen Grund darin haben könnte, daß für Tolstoj in den späteren Jahren seines Lebens Schelling ganz zurückgetreten wäre. Eine gewisse Bekanntschaft Tolstojs mit Schelling könnte jedoch deshalb vorliegen, weil Schelling in Rußland immerhin mehr studiert worden ist als Fichte; Schelling gilt als der Philosoph der Slavophilen[42]), der aber auch den Westlern nicht unbekannt geblieben ist. Der Physiker Pavlov hat in Moskau über Schellings Philosophie Vorlesungen gehalten. Durch ihn ist namentlich Stankevič zu Schelling hingeführt worden[43]). Ebenso hat Belinskij Hegels Philosophie erst später kennen gelernt. Es offenbaren sich dann bei ihm Hegels Leitgedanken, aber auch Schellings Einfluß bleibt zu erkennen[44]).

An Tolstoj dürften, schon der Zeitströmung entsprechend, Schellings Gedanken ebenfalls herangekommen sein; daß er dessen Schriften zum Teil gelesen habe, ist nach der Seite 12 angeführten Stelle aus der „Anna Karenina" sogar anzunehmen. Bei Tolstojs Gewissenhaftigkeit im Zitieren der Namen ist also eine Lektüre Schellings wahrscheinlich, aber der Nachweis einer bestimmten Abhängigkeit läßt sich nicht erbringen. Bemerkenswert ist es, daß Tolstoj in einem seiner Erstlingswerke, in den stark autobiographischen „Knabenjahren" (1852), den jungen Helden von sich sagen läßt: „Ich war mit Schelling der Ueberzeugung, es existierten keinerlei Gegenstände, sondern nur meine Beziehungen zu ihnen."[45]). Daraus scheint hervorzugehen, daß Tolstoj schon in frühen Jahren, wohl in seinen Kasanjer Gymnasialjahren, Schelling ge-

[42]) Th. G. Masaryk, „Rußland und Europa", Bd. 1, S. 259.
[43]) A. Brückner, „Geschichte der russischen Literatur", S. 260.
[44]) Vergl. J. v. Laziczius, „Fr. Hegels Einfluß auf Belinskij". Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. 5, 1929.
[45]) „Knabenjahre", S. 203.

lesen hat. Ebenso wahrscheinlich ist es aber auch, daß der junge Tolstoj den deutschen Philosophen nicht recht verstanden hat und vielleicht gerade deshalb im Leben nie wieder zu ihm zurückgekehrt ist.

III. Abschnitt:
Hegel-Tolstoj.

Im „Kalenderbuch", das wir für unsere Untersuchung als Ausgangspunkt genommen haben, wird auch Hegels Name nicht genannt. Hegels Beziehungen zu dem russischen Dichter werden in der ganzen Tolstoj-Literatur nicht besprochen. Durch diese Tatsache aber darf sich unser Urteil nicht bestimmen lassen.

Das „Kalenderbuch" hat Tolstoj in seinen letzten Lebensjahren zusammengestellt. Damals stand bei ihm Hegel weniger im Vordergrunde des Interesses. Wahrscheinlich hatte er aus Hegel besondere Zitate nicht zur Hand. Tolstoj dürfte eine Zitatensammlung nicht schon als junger Mann, sondern erst später angelegt haben. Es ist als sicher anzunehmen, daß er nicht von Anfang an die Absicht gehabt hat, seine Zitatensammlung an die Oeffentlichkeit zu bringen. So konnte Tolstoj in seinen alten Tagen für viele Zitate den Fundort nicht angeben, was er bei der Herausgabe selber bedauert[46]). Dies ist wohl der Grund, weshalb wir im „Kalenderbuch" für ein Hegelstudium, das damals schon weit zurückliegen mochte, keine Hinweise finden. Daß Tolstoj Hegel gekannt und wirklich studiert hat, ist, wie wir zu beweisen hoffen, trotzdem anzunehmen.

1. Hegels Stellung in der russischen Geistesgeschichte.

Wir haben bereits gesehen, welches Interesse die damals führenden Männer Rußlands der Philosophie Hegels entgegengebracht haben. Dem jungen Tolstoj waren diese Männer an Jahren überlegen. Daß nun ihre Weltanschauung dem Dichter gleichgültig gewesen sei, ist nicht anzunehmen, zumal es z. T. Männer waren, mit denen er persönlich verkehrte. Zwischen Tolstoj und Turgenev bestand ein persönliches Verhältnis. Der Dichter hat auch Bakunin persönlich gekannt, und

[46]) Vergl. Einleitung zum „Kalenderbuch".

um Herzen kennen zu lernen, ist er im Jahre 1860, bei seiner zweiten Europareise, eigens nach London gefahren. Er verweilte in London 1½ Monate und sah sich mit Herzen fast jeden Tag[47]).

Diese Momente sind zu berücksichtigen, wenn wir die Frage entscheiden wollen, ob Tolstoj Hegel studiert habe.

Es hat Tolstoj selbst einmal geäußert, wie stark die Stellung Hegels in den 40er Jahren in Rußland gewesen ist.

„Als ich zu leben anfing, war der Hegelianismus die Grundlage von allem: er lag in der Luft, er kam in den Zeitungen, in den Leitartikeln, in den Erzählungen, in den Traktaten, in der Kunst, in der Geschichtswissenschaft, in den Predigten, in der Unterhaltung zum Ausdruck. Ein Mensch, der Hegel nicht kannte, hatte nicht das Recht, zu reden; wer die Wahrheit erkennen wollte, der studierte Hegel; alles stützte sich auf ihn."[48])

In gleicher Weise urteilt z. B. J. v. Laziczius:

„Hegels Einfluß erfreute sich eines außerordentlichen Erfolges bei der russischen Intelligenz. Man kannte seine Ausgangsthesen und Schlußfolgerungen auf das Genaueste, und es gab kein einziges Kapitel in der „Logik", „Aesthetik" und "Enzyklopädie", welches während der endlosen Diskussionen nicht besprochen worden wäre."[49])

Tolstoj hat demnach in seinem Zitate nicht übertrieben. Aus seinen Worten dürfen wir also den naheliegenden Schluß ziehen, daß er wie die anderen Hegel gekannt und studiert hat, da wir kaum annehmen können, Tolstoj habe ein derartiges Studium vernachlässigt, zu dem ihn seine Freunde täglich anregten; dies würde nicht zu dem Bilde eines Mannes passen, der von Kindheit an den Trieb in sich trug, einer jeden Sache auf den Grund zu gehen. Um dieses zu bestätigen, brauchen wir nur an den jungen Irtenev zu denken, der von seinen Freunden ein Philosoph genannt wird[50]), der von sich selber sagt, daß ihm die „Neigung zum Philosophieren"[51]) schon viel geschadet habe. Es ist auch ein Hinweis auf den

[47]) Birjukov Bd. 1, S. 447/48.
[48]) „Was sollen wir tun?" S. 215.
[49]) J. v. Laziczius „Hegels Einfluß auf Belinskij", Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. 5, 1929, S. 342.
[50]) „Jünglingsalter", S. 384.
[51]) „Knabenalter" S. 216.

jungen Nechljudov nicht überflüssig, der die gleiche grüblerische Seele in sich trägt.

Tolstojs Biograph Birjukov berichtet uns über einen selbständigen, philosophischen Artikel des Achtzehnjährigen aus dem Jahre 1846/47, der die Ueberschrift trägt: „Von dem Ziele der Philosophie", worin für diese Wissenschaft eine Begriffsbestimmung gegeben wird, die so lautet:

„Der Mensch strebt, d. h. der Mensch ist tätig. Worauf ist seine Tätigkeit gerichtet? In welcher Weise kann man diese Tätigkeit zu einer freien gestalten? Darin liegt das Ziel für eine Philosophie in ihrem wahrhaften Sinne. Mit anderen Worten: Philosophie ist die Lehre vom Leben"[52]).

In diesen Uebungen des Achtzehnjährigen offenbart sich das Suchen und Ringen des späteren Mannes, der sich gewiß wohl in ein philosophisches Studium vertieft hat, ehe er derartige Definitionen formte. Da liegt es am nächsten, daß Tolstoj sich in erster Linie bei Hegel unterrichtet habe, den er doch, wie wir oben sahen, als den herrschenden Philosophen seiner Jugendzeit bezeichnet.

Weiter sei noch einmal auf die Schriften verwiesen, die Ljovin gelesen hat, um zu einer festen Weltanschauung zu kommen, wo neben Plato, Spinoza, Kant, Schelling und Schopenhauer ebenfalls Hegel genannt wird[53]).

Daß Tolstoj ein Studium Hegels für seine Person als etwas Selbstverständliches hinstellen möchte, ergibt sich auch aus dem Büchlein: „Meine Beichte". Wie es dort heißt, war die Maxime der Petersburger Schriftsteller, als er selbst in diesem Kreise verkehrte, folgende:

„Alles, was wirklich ist, ist vernünftig. Alles aber, was wirklich ist, entwickelt sich. Es entwickelt sich alles infolge der Aufklärung. Die Aufklärung läßt sich ermessen an der Verbreitung der Bücher und Zeitschriften."[54])

Hier haben wir offenbar einen Hinweis auf den bekannten Hegel'schen Satz aus der Vorrede zur „Philosophie des Rechtes":

„Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig."

---

[52]) Birjukov Bd. 1, S. 155.
[53]) s. o. Seite 12.
[54]) „Meine Beichte" S. 9.

Dieser Hegel'sche Satz ist allerdings allgemein bekannt; aus einer Kenntnis dieses Satzes könnten wir auf ein wirkliches Studium Hegels nicht schließen. Es muß jedoch hervorgehoben werden, daß Tolstoj in der Schrift: „Meine Beichte" mit den obigen Ausführungen für seine Kreise die Kenntnis der Weltanschauung Hegels als etwas Selbverständliches hinstellt.

In den Alterstagebüchern findet sich ebenfalls ein Anklang an den bekannten Hegel'schen Satz:

„Man darf nicht sagen: Alles, was ist, ist vernünftig, oder: was vernünftig ist, existiert; wohl aber kann man sagen: Was unvernünftig ist, existiert für mich nicht"[55]).

Tolstoj betrachtet den Hegel'schen Satz als ein Hindernis für soziale Reformen, wie das in seiner Schrift: „Was sollen wir tun?" deutlich zum Ausdruck kommt. Hier bekämpft der Verfasser den Materialismus und Positivismus und auch die Hegel'sche Philosophie mit „ihrer Annahme von der Vernünftigkeit alles Seienden"[56]). Neben dem althergebrachten Glauben von einer hierarchischen Gliederung der menschlichen Gesellschaft, wonach der eine zum Herrschen geboren sei, der andere zum Dienen, sieht der russische Dichter das zweite Hindernis:

„In der Glaubenslehre unserer Zeit, die ich nicht anders bezeichnen kann als eine staatlich-philosophische Glaubenslehre. Nach dieser Glaubenslehre, die vollkommen in Hegel zum Ausdruck kommt, ist alles Wirkliche vernünftig und die bestehende, von Menschen aufrechterhaltene Lebensordnung ist nicht von Menschen eingesetzt und wird nicht von Menschen gehalten, sondern ist die einzig mögliche Form für die Offenbarung des Geistes, oder überhaupt des Lebens der „Menschheit"[57]).

Tolstoj trifft mit seinen Worten den Kern der Hegel'schen Staatslehre. Ohne ein tieferes Hegelstudium hätte er diese Sätze wohl schwerlich niederschreiben können. Deutlich tritt seine Kenntnis der „Grundlinien der Philosophie des Rechtes" hier in die Erscheinung. In diesem Werke findet sich die Lehre:

---

[55]) „Tagebücher" Bd. 1, S. 27.
[56]) „Was sollen wir tun?" S. 194.
[57]) Ebenda S. 209.

„Der Staat ist göttlicher Wille als allgegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist."[58])

Eine Verfassung kann nicht von Menschen gemacht werden[59]). „Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit Bewußtsein realisiert. . . . es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist; sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft. Bei der Idee des Staates muß man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muß vielmehr die Idee, diesen wirklichen Gott für sich betrachten."[60])

Ueber den gegebenen Staaten schwebt ein Drittes.

„Dies Dritte ist der Geist, der sich in der Weltgeschichte Wirklichkeit gibt und den absoluten Richter über sie ausmacht."[61])

Der Staat ist ein Ausdruck der Vernunft, der Staat ist eine Offenbarung Gottes, genau wie die Natur[62]).

Von einer solchen Notwendigkeit und Vernünftigkeit der gegebenen Staaten konnte Tolstoj sich nicht überzeugen. Seiner Ansicht nach führt die Hegel'sche Staatslehre außerdem zum Pessimismus, denn es ergibt sich aus ihr der Grundsatz:

„Das Leben auf Erden ist ein schlechtes, durch Menschenmühe nicht zu verbesserndes Leben. . . . Alle philosophischen und politischen Theorien, welche die bestehende Ordnung gut heißen, wie die Philosophie Hegels und seiner Jünger, stützen sich auf diesen Grundsatz."[63])

Tolstoj hat den Kampf für eine andere gesellschaftliche Ordnung erst seit der Mitte der 80er Jahre geführt, als die Materialisten und der von Frankreich herübergekommene Positivismus in Rußland das Feld beherrschten. Hegel war weniger der Gegner. Von ihm wird daher weniger gesprochen, nur an den oben erwähnten Stellen. Tolstoj hält jedoch Hegels Staatslehre für die eine Quelle des Uebels. Er offenbart dann in wenigen Sätzen, in denen er sich mit dieser beschäftigt, große Sicherheit des Urteils und eine volle Kenntnis des

---

58) Hegel „Grundlinien der Philosophie des Rechtes" S. 209.
59) Ebenda S. 224/25, S. 358.
60) Hegel „Grundlinien der Philosophie des Rechtes" S. 349.
61) Ebenda S. 350.
62) Ebenda S. 357.
63) Tolstoj „Was ist mein Glaube?" S. 136.

Stoffes. Die „Grundlinien der Philosophie des Rechtes“ hat Tolstoj also offenbar gekannt.

Seines praktischen Charakters wegen ist vor allem dieses Werk in Rußland studiert worden.

„Die russische Philosophie hat einen entschieden praktischen Charakter, es ist die Behandlung der ethischen Probleme, die sie vorwiegend charakterisiert.“[64])

Es fragt sich nun, hat Tolstoj das Werk selbst gelesen, hat er es in deutscher Sprache gelesen, ist vielleicht der Inhalt des Werkes durch russische Zeitschriften an ihn herangekommen oder auf dem Umwege über Belinskij? Tolstoj dürfte den deutschen Text gelesen haben, wofür seine Sprachkenntnisse sicherlich ausreichten. Hegels „Phänomenologie“ und seine „Logik“ sind schwer verständlich, dagegen sind die „Grundlinien der Philosophie des Rechtes“ ebenso lesbar wie etwa Schopenhauers Werke, die Tolstoj im Jahre 1869 ins Russische übersetzen wollte[65]). So liegt kein Grund vor zu der Annahme, der russische Dichter habe die „Grundlinien der Philosophie des Rechtes“ in deutscher Sprache nicht lesen können.

Wie gründlich und gewissenhaft übrigens Tolstoj in seinen philosophischen Arbeiten war, dafür gibt F. Haase folgende Charakteristik:

„Wie ein gewissenhafter Gelehrter und Forscher suchte er das ganze Material über den einschlägigen Gegenstand durch. Wenn auch die endgültige Ausarbeitung durchaus den Stempel der eigenen Auffassung und der künstlerischen Gestaltungskraft trägt, so sieht der Sachkundige doch, daß seine Arbeit nicht einem raschen Einfalle oder einer plötzlichen Laune entsprang, sondern daß langes Nachdenken und gewissenhaftes Studium vorausgegangen sind.“[66])

2. Hegel und Tolstojs Dichtung „Krieg und Frieden“.

Daß Tolstoj nicht nur die „Grundlinien der Philosophie des Rechtes“, sondern auch die „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ studiert hat, dafür scheinen Hinweise

[64]) Th. G. Masaryk, „Rußland und Europa“, Bd. 2, S. 428/29.
[65]) Birjukov, Bd. 2, S. 90.
[66]) Felix Haase, Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. Bd. 4, Heft 2, S. 174, Jahrgang 1928.

in der Dichtung „Krieg und Frieden" zu liegen, die wir deshalb genauer behandeln werden. Einer besseren Uebersicht halber werden wir den Roman nach bestimmten Gesichtspunkten besprechen. Unter den Ueberschriften: „Das universale Weltbild", „die Idee des Weltgeistes", „die Idee des All-Lebens", „die Geschichtsphilosophie", „die Stellung des Absoluten" soll der Stoff gegliedert werden.

a. Das universale Weltbild in „Krieg und Frieden".

Der Roman hat universellen Charakter, nicht nur nach der realen Seite, auch die ideale Sphäre ist überall mit hineingezogen. Das Dasein Gottes und das Walten einer göttlichen Weltregierung, die Unsterblichkeit der Einzelseele und ihre transzendentale Freiheit, der Sinn des Menschenlebens und der Leiden, diese Probleme werden immer wieder behandelt. Wie kommt der Dichter zu dieser universalen Einstellung? Da er Fichtes Schriften nicht gekannt hat, und seine Beziehungen zu Schelling dürftig sind, so liegt, falls Tolstoj nicht aus eigener Schöpferkraft zu jenem Universalismus gelangt ist, der Gedanke an Hegel nahe. Die philosophischen Gedanken in „Krieg und Frieden" lassen sich nämlich auch aus dem Geiste der französischen Aufklärungsphilosophie und aus Rousseaus Schriften nicht ableiten. Tolstoj hat den Genfer Philosophen schon in seiner Jugend gelesen, und er ist ihm das ganze Leben hindurch treu geblieben. Rousseaus Einfluß macht sich bei dem russischen Dichter zu allen Zeiten und nach allen Seiten hin bemerkbar, er offenbart sich auch in „Krieg und Frieden"; aber es fehlt bei Rousseau die universale Einstellung.

Die Bedeutung des Franzosen liegt in seiner Lehre über die Erziehung, außerdem in seiner Rechts- und Staatsphilosophie; es waren also Kulturprobleme, die ihn vornehmlich beschäftigten, sowie religiöse Fragen. Objekt der Rousseau'schen Geistesarbeit sind immer der Mensch und die sozialen Fragen der menschlichen Gesellschaft, nicht aber das Universum; über Zeit und Raum hat der Franzose nicht hinausgeschaut. Wenn sich für ihn die Welt in zwei Hälften zerlegt, so sind das nicht die Sphären eines realen und idealen Seins,

sondern Gebiete der Natur und Kultur, die er in einen Gegensatz bringt. Aus der Tatsache nun, daß Tolstoj über Rosseau hinaus zu einer universalen Betrachtungsweise gelangt ist, schließen wir auf seine Kenntnis der Werke Hegels. Hegel dürfte ihn gelehrt haben, auf das Universum zu schauen, er dürfte ihm das universale Weltbild gegeben haben, das sowohl in den „Grundlinien der Philosophie des Rechtes" als auch in den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" die Grundlage bildet.

b. Die Idee des Weltgeistes in „Krieg und Frieden".

Für Hegel wird die Welt belebt und beseelt durch den „Weltgeist".

„Der Geist ist ein Prozeß in sich selbst, er gliedert sich in sich, setzt Unterschiede in sich, durch die er seinen Kreislauf macht."[67])

„Sein Wesen ist Aktuosität, kein ruhendes Dasein."[68])

„Der Begriff des Geistes ist Rückkehr in sich selbst, sich zum Gegenstande machen; also ist das Fortschreiten kein Unbestimmtes ins Unendliche, sondern es ist ein Zweck da, nämlich die Rückkehr in sich selber. Also ist auch ein gewisser Kreislauf da, der Geist sucht sich selbst."[69])

In dieser Weise sucht Hegel das Bild des Weltgeistes deutlich zu machen. Beachten wir die wesentlichen Momente: „Prozeß in sich selbst", „Aktuosität", „Rückkehr in sich selbst", „ein gewisser Kreislauf", und verbinden wir hiermit den Traum des Pierre:

„Plötzlich trat, wie lebendig, vor Pierre der lang vergessene, milde Greis und Lehrer, der ihn in der Schweiz Geographie gelehrt hatte. ‚Schau her!' sagte der Alte, und er zeigte Pierre einen Globus. Dieser Globus war eine lebendige, wogende Kugel, ohne feste Grenze. Die ganze Oberfläche der Kugel bestand aus Tropfen, die dicht aneinander gepreßt waren. Und alle diese Tropfen bewegten sich, veränderten sich, und bald ergossen sich viele in einen, bald teilte sich einer in viele. Jeder Tropfen strebte dahin, sich auszubreiten, soviel

[67]) Hegel „Grundlinien der Philosophie des Rechtes" S. 352.
[68]) Hegel „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" S. 52.
[69]) Ebenda S. 163/64.

Raum als möglich einzunehmen, aber die anderen, die ebendahin strebten, verdrängten ihn, bald vernichteten sie ihn, bald flossen sie mit ihm zusammen. ‚Das ist das Leben', sagte der greise Lehrer. ‚Wie einfach und wie klar ist das!' dachte Pierre, ‚wie habe ich das bisher nicht wissen können!'. In der Mitte ist Gott und jeder Tropfen strebt dahin, sich zu vergrößern, um ihn in den größten Dimensionen widerzuspiegeln. Und er wächst, und fließt und drängt zusammen, verschwindet auf der Oberfläche, taucht in die Tiefe und steigt wieder empor. Das ist er, Karatajev, er hat sich aufgelöst und ist dahin geschwunden."[70]).

Hier werden wir an das Bild des Hegel'schen Weltgeistes erinnert. Was Hegel in seinen Definitionen als wesentliche Merkmale hervorhebt, findet sich auch in dem Traumbilde des Pierre: „Prozeß in sich selbst", „Aktuosität", „Rückkehr in sich selbst", „ein gewisser Kreislauf". Der Dichter hat uns außerdem über den Ursprung seines Bildes nicht im Unklaren gelassen, er hat auf die Wurzel seines Gleichnisses hingewiesen. Wer ist denn dieser „milde Greis und Lehrer", der den Pierre in der Schweiz Geographie gelehrt hat? Mit dieser Bemerkung hat Tolstoj doch wohl auf Hegel verweisen wollen, der als junger Mensch in der Schweiz Hauslehrer gewesen ist. Wenn der Dichter ihn hier als einen milden Greis auftreten läßt, so spricht das nicht gegen unsere Annahme.

Wie genau Tolstoj die Hegel'sche Auffassung nachgebildet hat, können wir aus einer Charakterisierung ersehen, die uns Lasson, der Herausgeber der Hegel'schen Werke, über das Wirken des Hegel'schen Weltgeistes gibt:

„Er treibt sich in rastlosem Wechsel von Werden und Vergehen umher und ist in seiner unermüdlichen Negativität dem alles aufwühlenden und nichts unbewegt lassenden Maulwurfe zu vergleichen, der selbst nur unterirdisch tätig ist, der aber ein Gebilde nach dem anderen an die Oberfläche schickt. Freilich darf man dieses rastlose Bilden nicht mit der Vorstellung des unendlichen Prozesses, des Fortschreitens nach einem unbestimmten oder unerreichbaren Ziele verbinden. Die Entwicklung der Weltgeschichte verläuft nicht geradlinig ins Unendliche. Die Linie ihrer Bewegung ist einerseits einer

[70]) „Krieg und Frieden" Bd. 4, S. 217/18.

Spirale zu vergleichen, die in sich steigernder Höhenlage doch die einmal gegebene Grundfläche nicht überschreitet, andrerseits der Ausstrahlung eines Mittelpunktes, der sich zur Kugelfläche ausdehnt und doch die Kugel, soweit auch ihr Radius wachsen möge, beständig an sich gebunden hält und durch sich bestimmt."[71])

Der letzte Vergleich von dem festen Mittelpunkte, der die Oberfläche der Kugel ausdehnt und doch an sich gebunden hält, der das Ganze durch sich bestimmt, wird in dem Traumbilde des Pierre in gleicher Weise ausgesprochen. Es ist unwahrscheinlich, daß Lasson mit Tolstoj zusammenhängt; beide Männer dürften vielmehr durch eigenes Nachdenken über Hegels Weltbild auf dasselbe Gleichnis gekommen sein.

c. Die Idee des All-Lebens in „Krieg und Frieden".

Mit der Idee des Weltgeistes ist der Begriff des All-Lebens verbunden, wie wir dasselbe sowohl bei Hegel als auch bei Tolstoj finden. In den „Grundlinien der Philosophie des Rechtes" und nicht minder in den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" haben wir dieselbe Grundidee. Hegel hat für die Weltentwicklung die Vernunft betont; für ihn ist auch der Staat eine Schöpfung der objektiven Vernunft, die er jedoch gleichzeitig als Willen faßt. Denken und Wollen sind die verschiedenen Seiten derselben Kraft.

„Man darf sich nicht vorstellen, daß der Mensch einerseits denkend, anderseits wollend sei, und daß er in der einen Tasche das Denken und in der anderen das Wollen habe."[72])

Was hier über den Menschen gesagt wird, gilt nicht minder für den Weltgeist, von dem es heißt:

„Des Geistes Substanz ist die Freiheit."[73]).

Es wird weiterhin von diesem Weltgeiste gesagt, daß er das Leben der Welt sei.

„Tun seines Lebens ist dasselbe als das Leben der Welt."[74]).

---

[71]) Hegel „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", Vorrede des Herausgebers, S. 84.

[72]) Hegel „Grundlinien der Philosophie des Rechtes" S. 285.

[73]) Hegel „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" Bd. I, S. 41.

[74]) „Philosophie der Religion" Bd. I, S. 186.

„Der Geist der Begebenheiten, der sie hervortreibt, ist das Erste, er ist der Merkur und der Führer der Völker."[75]).

„Das Leben des Geistes in der Geschichte ist es, ein Kreislauf von verschiedenen Stufen zu sein, die teils gegenwärtig, teils in vergangener Gestaltung erschienen sind."[76])

Aus den angeführten Zitaten spricht Hegels Grundanschauung. In seiner Idee von einem All-Leben der Welt stimmt er wiederum mit dem russischen Dichter überein, wie aus „Krieg und Frieden" erhellt. Wer die Dichtung als Ganzes betrachtet, erkennt darin die vom Allgeiste belebte Welt. Hegel hat uns in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" das Leben der Welt durch eine Darstellung der Universalgeschichte veranschaulichen wollen. Dem gegenüber wählt Tolstoj einen engbegrenzten Zeitabschnitt. Auf einem verhältnismäßig kleinen Schauplatze sucht er das gleiche Leben, dasselbe Wirken des All-Geistes dem Leser vorzuführen. Je kleiner jedoch der Raum, um so verwickelter ist der Prozeß, denn der russische Dichter schaut auf den einzelnen Menschen (die Oberfläche des Globus besteht aus lauter Tropfen); er führt uns die Individuen vor Augen, wie sie an dem Strome des Lebens mehr oder weniger teilnehmen. Fast alle Personen des Romans können von diesem Standpunkte aus klassifiziert werden, nach dem Maße ihrer Teilnahme an dem inneren, göttlichen Leben der Welt: auf der höchsten Stufe steht Platon Karatajev, der das Leben sichtbar veranschaulicht. Taucht doch auch das obige Bild in der Seele des Pierre auf, weil er an Karatajev zurückdenkt.

Kennzeichnend ist Karatajevs Liebe. Sie ist ein Strom des Lebens, der in ganz spontaner Weise, ohne Berechnung, ohne Ueberlegung und ohne Parteilichkeit, von dem einen zum anderen hinüberfließt. Wie die Liebe Karatajevs als Lebensstrom wirkt, dafür ist seine Begegnung mit Pierre bezeichnend. Am Abend nach dem ersten Gespräche mit Platon Karatajev konnte Pierre lange nicht einschlafen. Er fühlte:

---

[75]) Ebenda Bd. I, S. 216.
[76]) Hegel „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" Bd. I, S. 165/66.

„daß die vorhin zertrümmerte Welt jetzt in neuer Schönheit, auf irgendwie neuen und unerschütterlichen Grundmauern in seiner Seele sich erhob"[77]).

„Wie er (Karatajev) in der ersten Nacht vor ihn getreten war, als die unerreichbare, abgerundete, ewige Verkörperung des Geistes der Einfalt und der Wahrheit, so blieb er für Pierre allezeit."[78]).

„Jedes seiner Worte und jede seiner Handlungen waren die Offenbarung einer ihm unbekannten Kraft, die sein Leben war. Aber sein Leben hatte, wie er darauf schaute, als gesondertes Leben keinen Sinn. Sinn hatte es nur als Bruchteil des Ganzen, das er ständig fühlte."[79]).

In der Person des Platon Karatajev läßt Tolstoj augenscheinlich das All-Leben pulsieren. Seiner Auffassung nach nimmt ein jeder daran teil. Der Strom des Lebens fließt bei dem einen stärker, bei dem anderen schwächer. Es offenbaren sich darin außerzeitliche und außerräumliche Kräfte, auf die wir einen Einfluß nicht haben.

In seinem Aufsatze: „Tolstoj als Denker"[80]) spricht auch J. C. Hessen über die Idee des All-Lebens in „Krieg und Frieden". Die Figur des Karatajev ist für ihn, so wie für uns, eine Veranschaulichung des All-Lebens. Hessen verweist weiterhin auf Pierre, der

„nur Tolstojs eigene Gedanken zum Ausdruck bringt, wenn er die Aufgabe seines Ich darin sieht, mit seiner ganzen Wesenheit in das allgemeine Leben einzugehen, um durchdrungen zu werden von dem, was diese (das einfache Volk) zu solchen Leuten macht". „Von sich abzuwerfen alles dieses Ueberflüssige, Teuflische, die ganze Last des äußerlichen Menschen."

Wie Hessen sagt, hat Tolstoj das All-Leben anfangs in dem Leben der Nation gesehen. „Aber schon in Krieg und Frieden weicht dies Motiv einer mehr metaphysischen Auffassung." Hierin erkennt Hessen ein Studium Schopenhauers. Nach ihm ist nämlich der russische Dichter in dem zweiten Abschnitte seines Lebens unter den Einfluß Schopenhauers

---

[77]) „Krieg und Frieden" Bd. 4, S. 67.
[78]) Ebenda Bd. 4, S. 70.
[79]) „Krieg und Frieden" Bd. 4, S. 71.
[80]) Horák-Ljackij, „L. N. Tolstoj", Prag 1929, S. 17.

gelangt. Hierbei betrachtet Hessen „Krieg und Frieden" als ein Werk der zweiten Schaffensperiode und führt die philosophischen Gedanken der Dichtung auf Schopenhauer zurück. Einer solchen Auffassung ist unmöglich zuzustimmen, weil Tolstoj die Schriften dieses Philosophen erst im Jahre 1869 kennen gelernt hat[81]), nachdem „Krieg und Frieden" vollendet war. Darin aber hat Hessen richtig gesehen, daß sich die Idee des All-Lebens schon in „Krieg und Frieden" findet, und hier metaphysischen Charakter trägt.

Neben Karatajev ist der Fürst Andrej ein wichtiger Träger des All-Lebens, den wiederum auch Hessen als solchen betrachtet.

Der sterbende Andrej wächst in eine andere Welt hinein und es gibt für ihn nur noch eine Frage von Bedeutung:

„die Liebe! Was ist die Liebe, dachte er.

„Die Liebe tritt dem Tode entgegen. Die Liebe ist das Leben. Alles, alles, was ich begreife, begreife ich deshalb nur, weil ich liebe. Alles ist durch sie allein mit einander verknüpft. Die Liebe ist Gott, und Sterben bedeutet für mich, für das Teilchen der Liebe, zurückkehren zu dem gemeinsamen, ewigen Urquell."[82]).

Hessen hat auch in der Darstellung des Fürsten Andrej Anklänge an Schopenhauer zu finden geglaubt. Zu der Charakterisierung der Liebe durch den Fürsten Andrej sagt Hessen:

„Diese Liebe ist keine tätige Liebe zu einem gegebenen, individuellen und konkreten Wesen, sondern eine ausschließliche Liebe, eine Liebe im allgemeinen, eine sozusagen abstrahierte Liebe, die sich von dem Mitleiden Schopenhauers in keiner Weise unterscheidet."[83]).

Der sterbende Andrej schaut tatsächlich auf die Liebe an sich, auf den außerräumlichen und außerzeitlichen Quell der Liebe. Daß dies aber eine untätige Liebe sei, wird nicht gesagt. Innerhalb der zeitlich-räumlichen Grenzen geht die Liebe Andrejs als eine tätige Liebe von Geschöpf zu Geschöpf. Das ist eine inhaltsreiche und eine kraftvolle Liebe, die „dem Tode entgegen tritt", die mit dem Leben gleich gesetzt wird, „die Liebe ist das Leben". Wenn Hessen sagt, diese abstra-

[81]) Birjukov Bd. 2, S. 90.
[82]) „Krieg und Frieden" Bd. 3, S. 527.
[83]) Horâk-Ljackij, „L. N. Tolstoj", Prag 1929, S. 17.

hierte Liebe unterscheide sich in keiner Weise von dem Mitleiden Schopenhauers, so sind wir im Gegenteil der Ansicht, die vom Fürsten Andrej gezeichnete Liebe habe mit dem negativen Mitleiden Schopenhauers kaum etwas zu tun. Es läßt sich außerdem aus dem oben angegebenen Grunde[84]) die Unmöglichkeit eines Einflusses Schopenhauers nachweisen. Wenn in der Gestalt des Fürsten Andrej philosophische Studien des Dichters nachschwingen, so kann m. E. nur auf Hegel geschlossen werden; den Strom des All-Lebens hat auch Hegel gekannt.

d. Die Geschichtsphilosophie in „Krieg und Frieden".

In seinem Roman „Krieg und Frieden" verfolgt Tolstoj das ausgesprochene Ziel, den Nachweis einer göttlichen Weltregierung zu erbringen; die geschichtsphilosophischen Betrachtungen, die der Verfasser in seinen Roman hineinverwoben hat, haben eben diesen Zweck. In seinen „Vorlesungen über die „Philosophie der Geschichte" hat Hegel das gleiche Ziel vor Augen. Damit allein ist eine Abhängigkeit Tolstojs von Hegel noch nicht gegeben; denn für eine göttliche Weltregierung ist schon mancher eingetreten; der Glaube an eine göttliche Weltregierung ist ein Grundzug z. B. des Christentums. Die Tatsache aber, daß beide dieses Ziel durch Darstellung eines geschichtlichen Prozesses verfolgen, und die weitere Tatsache, daß dieses planmäßige Streben, sowohl bei Hegel als auch bei Tolstoj, auf die Lehre vom Weltgeiste und auf eine von ihm beseelte Welt begründet wird, in dieser doppelten Tatsache finden wir einen weiteren Grund zu der Annahme, daß „Krieg und Frieden" die Kenntnis Hegel'scher Schriften voraussetzt.

Bei einer näheren Betrachtung Tolstoj'scher Geschichtsphilosophie scheint auch in den einzelnen Gedanken eine Beziehung zu Hegel vorzuliegen. Tolstoj bekämpft die Geschichtsschreiber, die den Lauf der Welt aus räumlich-zeitlichen Bedingungen hinreichend zu verstehen glauben und auffallende Erscheinungen auf besonders veranlagte Menschen zurückführen, nach dem Grundsatze: Post hoc — ergo propter hoc. Das ist für ihn kein hinreichender Erklärungsgrund.

[84]) Siehe Seite 28.

„Sooft es zu Eroberungen kam, gab es Eroberer; sooft in einem Staate ein Umsturz vor sich ging, zeigten sich die großen Männer, so lehrt uns die Geschichte. In der Tat, antwortet der menschliche Verstand, sooft Eroberer auftraten, gab es auch Kriege; aber das beweist nicht, daß die Eroberer die Ursachen der Kriege seien und daß es möglich sei, die Gesetze des Krieges in der persönlichen Wirksamkeit eines einzelnen Menschen zu finden. Sooft ich auf meine Uhr schaue und sehe, daß der Zeiger an die Zehn herangekommen ist, höre ich in der nahen Kirche das Geläute beginnen. Aus der Tatsache aber, daß jedesmal der Zeiger der Zehn sich nähert, wenn das Läuten anhebt, habe ich nicht das Recht, zu schließen, daß die Stellung der Zeiger die Ursache für die Bewegung der Glocken sei."[85]).

Aus der zeitlichen Folge und aus dem räumlichen Nebeneinander können wir die Erscheinungen der Welt und namentlich die Ereignisse der Geschichte nicht erklären. Zwischen den beiden Faktoren, die wir als Ursache und Wirkung auffassen, liegt nach Tolstoj immer ein Drittes; nach seiner Ansicht geschieht in der Welt nichts ohne die Mitwirkung der causa prima; auch wir Menschen können immer nur causae secundae sein.

„Für ein geschichtliches Ereignis gibt es keine Ursachen, und kann es keine Ursachen geben, außer der einzigen Ursache aller Ursachen."[86]).

„Wie die Sonne und jedes Atom des Aethers eine in sich vollendete Kugel ist, und zu gleicher Zeit nur ein Atom des in seiner Riesengröße für den Menschen unbegreiflichen Universums, so trägt auch jede Persönlichkeit in sich selbst ihre Ziele, um jedoch durch diese gleichzeitig dem allgemeinen, dem Menschen unzugänglichen Endzwecke zu dienen."[87]).

Das sind Gedanken, die vielleicht aus der christlichen Grundanschauung Tolstojs zu erklären sind. Wir möchten jedoch darauf aufmerksam machen, daß auch Hegel diesen Standpunkt besonders deutlich kundtut, wenn er im zweiten Bande seiner „Logik" über Ursache und Wirkung im lebendigen Leben, vor allem im Leben der Geschichte, spricht. Der

---

[85]) „Krieg und Frieden" Bd. 3, S. 366.
[86]) Ebenda Bd. 4, S. 94.
[87]) Ebenda Bd. 4, S. 333/34.

Sinn seiner Ausführungen liegt darin, daß unser Kausalitätsgesetz auf das organische Leben und auf das Leben der Geschichte nicht angewendet werden kann[88]).

e. Die Stellung des Absoluten in „Krieg und Frieden".

Von der relativen Erscheinungswelt wollen die Philosophen des deutschen Idealismus zum Absoluten führen. Hegel verfolgt dieses Ziel hauptsächlich in seiner „Phänomenologie"; darin liegt eben der ganze Sinn seiner „Phänomenologie". Das Absolute betrachtet er nicht als „die Nacht, in der alle Kühe schwarz seien"[89]).

Tolstoj ist in diesem Punkte mit ihm eines Sinnes, er läßt in „Krieg und Frieden" den Pierre die gleiche Anschauung aussprechen.

„Sie sagen, daß Sie auf Erden das Reich des Wahren und Guten nicht sehen können. Ich habe es auch nicht gesehen, und es ist unmöglich, dasselbe zu sehen, wenn wir auf unser Leben als auf das Ende aller Dinge schauen. Auf der Erde, namentlich auf dieser Erde (Pierre zeigte in das Feld hinaus), ist keine Wahrheit, alles ist Lüge und Uebel. Aber in der Welt . . . in der ganzen Welt gibt es ein Reich der Wahrheit, und wir sind heute Kinder der Erde und ewig Kinder der ganzen Welt."[90]).

Tolstoj kennt ein absolutes Vernunftsgesetz, eine unabhängige Vernunft, der das ganze Weltall unterworfen ist, der auch die Menschen Folge leisten müssen, entweder freiwillig oder gezwungen. Es gibt für den Dichter nur eine Vernunft, die wie eine Sonne über unseren Häuptern steht; wir Menschen wandern im Lichte dieser Weltvernunft. In seiner Schrift: „Ueber das Leben" schreibt Tolstoj zu diesem Punkte:

„Die Vernunft kann nicht erklärt werden; wir brauchen sie aber auch nicht zu erklären, weil wir sie nicht nur alle kennen, sondern weil die Vernunft das Einzige ist, was wir kennen. Mit einander verkehrend, sind wir im Voraus mehr als von allem anderen davon überzeugt, daß wir alle in gleicher Weise zu dieser uns gemeinsamen Vernunft verpflichtet sind. Wir sind überzeugt, daß gerade die Vernunft die gemein-

[88]) Vergl. Hegels „Logik" Bd. 2, S. 193/94.
[89]) Hegel „Phänomenologie" S. 19.
[90]) „Krieg und Frieden" Bd. 2, S. 158.

same Grundlage ist, die uns Lebende alle in eins vereint. Die Vernunft kennen wir sicherer und früher als alles, sodaß wir alles, was wir in der Welt kennen, nur deshalb kennen, weil das von uns Erkannte mit den uns zweifellos bekannten Gesetzen dieser Vernunft übereinstimmt. Wir kennen die Vernunft, und es ist unmöglich für uns, sie nicht zu kennen. Es ist unmöglich, weil die Vernunft dasjenige Gesetz ist, nach welchem unvermeidlich die vernünftigen Wesen . . die Menschen . . leben müssen."[91]).

Das Band der Vernunft umschlingt nicht allein uns Menschen; von dem Gesetze der Vernunft wird die ganze Außenwelt beherrscht, die Tiere und die Pflanzen und die ganze Materie.

„Die Vernunft ist für den Menschen dasjenige Gesetz, nach welchem sich sein Leben vollzieht. . . . und das Gesetz, das wir in uns selbst als das Gesetz unseres Lebens kennen, ist dasselbe Gesetz, nach welchem sich alle äußeren Erscheinungen der Welt vollziehen."[92]).

Die gleichen Anschauungen werden auch von Hegel vertreten. So sagt dieser von der Geschichtsphilosophie:

„Der einzige Gedanke, den sie mitbringt, ist der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist."[93]).

„Den Glauben und Gedanken muß man zur Geschichte bringen, daß die Welt des Wollens nicht dem Zufall anheimgegeben ist. Daß in den Begebenheiten der Völker ein letzter Zweck das Herrschende, daß Vernunft in der Weltgeschichte ist. . . . nicht die Vernunft eines besonderen Subjektes, sondern die göttliche, absolute Vernunft. . . das ist eine Wahrheit, die wir voraussetzen."[94]).

„Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und mit der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur von Gott

---

[91]) „Ueber das Leben" S. 378.
[92]) „Ueber das Leben" S. 378.
[93]) Hegel, „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" Bd. 1, S. 4.
[94]) Ebenda, Bd. 1, S. 5.

kommt, und nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk Gottes selber ist."[95]).

Trotz dieser seiner Ueberzeugung hat Hegel ganze Kapitel darauf verwandt, um uns für die Heroen der Geschichte die gebührende Ehrfurcht zu geben. Er spricht z. B. von:

„Kammerdienern, für welche es keine Helden gibt, nicht weil diese keine Helden, sondern weil jene nur die Kammerdiener sind."[96]).

Wenn Tolstoj seinerseits die Heroen verkleinert, so hat bei ihm möglicherweise Hegels Auffassung Widerspruch hervorgerufen.

Gewisse philosophische Elemente in „Krieg und Frieden" sind demnach wahrscheinlich aus der Einwirkung Hegels zu erklären. Tolstoj teilt mit Hegel die universale Grundeinstellung; es findet sich bei ihm und bei Hegel die Lehre von dem All-Leben der Welt; bei dem einen und bei dem anderen begegnen wir der Idee des Allgeistes; sowohl der eine als auch der andere will durch Vorführung eines geschichtlichen Prozesses das Leben der Welt zur Anschauung bringen. Es sind das übereinstimmende Erscheinungen, die schwerlich als Zufälligkeiten zu betrachten sind, die vielmehr durch Annahme eines Hegelstudiums verständlich werden.

3. Die Religionsphilosophie Hegels und Tolstojs.

Wenn wir die Stellung des russischen Dichters zu unserem deutschen Philosophen richtig beurteilen wollen, muß auch die beiderseitige Religionsphilosophie einem Vergleich unterzogen werden. Besprechen wir zuerst das Problem der Gottessohnschaft.

Hegel vertritt in seiner Gotteslehre eine gewisse Trinität. Der Weltgeist ist für ihn nicht der volle Gott. Wo es einen Gott geben soll, müssen Menschen sein, die Gottheit muß Mensch werden im menschlichen Vernunftbewußtsein. Die Menschwerdung vollzieht sich durch das Eindringen der Gottheit in das menschliche Bewußtsein; indem sie von diesem gedacht wird, nimmt sie menschliche Gestalt an. Es kommt dann zu einem Wechselspiel zwischen dem menschgewordenen

[95]) Ebenda, Bd. 2, S. 938.
[96]) Hegel, „Grundlinien der Philosophie des Rechtes" S. 106.

Gotte und dem Weltgeiste als seiner Wurzel; dieses Wechselspiel ist das Leben des göttlichen Geistes[97]).

„Der inwohnende Gott ist der aus dem Tiergehäuse hervorgezogene schwarze Stein, der mit dem Lichte des Bewußtseins durchdrungen ist. Die menschliche Gestalt streift das Tierische, mit dem sie verbunden war, ab; das Tier ist für den Gott nur eine zufällige Verkleidung."[98]).

„Die Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion."[99]).

Von der christlichen Religion heißt es bei Hegel:

„In dieser Religion ist das göttliche Wesen geoffenbart. Sein Offenbarsein besteht offenbar darin, daß gewußt wird, was es ist. Es wird aber gewußt, eben indem es als Geist gewußt wird, als Wesen, das wesentlich Selbstbewußtsein ist."[100]).

„Der Mensch als endlicher für sich betrachtet, ist zugleich auch Ebenbild Gottes und Quell der Unendlichkeit in ihm selbst; er ist Selbstzweck, hat in ihm selbst unendlichen Wert und die Bestimmung zur Ewigkeit. Er hat seine Heimat somit in einer übersinnlichen Welt, in einer unendlichen Innerlichkeit, welche er nur gewinnt durch den Bruch mit dem natürlichen Dasein und Wollen und durch seine Arbeit, dieses in sich zu brechen. Dies ist das religiöse Selbstbewußtsein."[101]).

„Der göttliche Geist des Menschen ist fähig, das Göttliche zu wissen."[102]).

Menschliches Denken und Vernunftbewußtsein sind bei Hegel eine unerläßliche Vorbedingung, ohne die er sich weder eine Religion, noch einen Gott vorstellen kann. Gott ist für ihn „der höchste Gedanke"[103]). Dieser höchste Gedanke kann sich nur beim Menschen finden:

„Die Menschwerdung Gottes ist ein wesentliches Moment der Religion."[104]).

---

[97]) Hegel, „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" Bd. 1, S. 35/36.
[98]) Hegel, „Phänomenologie„ S. 493.
[99]) Hegel, Ebenda S. 527.
[100]) Hegel, „Phänomenologie" S. 528.
[101]) Hegel, „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" Bd. 2, S. 745.
[102]) Hegel, Ebenda, Bd. 2, S. 880.
[103]) Hegel, „Philosophie der Religion" Bd. 1, S. 154.
[104]) Hegel, Ebenda, Bd. 1, S. 161, S. 232.

Im höheren, geistigen Bewußtsein des Menschen wird Gott sich seiner selbst bewußt, hier wird er „selbstbewußter Geist und erst dadurch Gott."[105]).

Das Denken ist die Grundlage für Gott und für die Religion.

„Nur im Denken und für das Denken ist Gott."[106]).

„Gott ist ein Subjektives für ein Objektives und ein Objektives für ein Subjektives."[107]).

„Der reine Begriff von Gott, der geistige Gott, hat den freien, geistigen, wirklich von Gott wissenden Geist zu seinem Korrelate."[108]).

Wie aus diesen Zitaten zu ersehen ist, unterwirft Hegel die Gottheit einer bestimmten Entwicklung. Der wahre Gott tritt erst mit dem höheren, geistigen Leben des Menschen auf, in dem Vernunftbewußtsein des Menschen, was die „Menschwerdung Gottes" genannt wird.

Auch bei Tolstoj findet sich eine Lehre von der „Menschwerdung Gottes", die ebenfalls in unserem Bewußtsein stattfindet, genau wie bei Hegel; allerdings macht Tolstoj die Existenz Gottes von dem menschlichen Intellekte nicht abhängig. Tolstoj faßt den Weltgeist im theistischen Sinne als einen Herrn der Welt und des Lebens, als einen absoluten, unabhängigen Gott auf, von dem er jede Entwicklung ausschließen möchte.

„Leben ist Bewegung, Bewegung kann aber nur dort sein, wo Beschränkung ist, und das ist der Grund, weshalb man den Begriff des Lebens auf Gott nicht anwenden kann."[109]).

„Man sagt: Gott ist die Liebe oder die Liebe ist Gott, oder die Vernunft ist Gott oder Gott ist die Vernunft. Das alles ist falsch. Liebe und Vernunft sind nur Eigenschaften, welche die Möglichkeit geben, das Dasein Gottes zu erkennen, daß er ist. Nur durch die Liebe und Vernunft werden wir dessen inne, daß Gott ist; aber was er ist, können wir nicht wissen."[110]).

---

105) Hegel, Ebenda, Bd. 1, S. 238.
106) Hegel, Ebenda, Bd. 1, S. 238.
107) Hegel, Ebenda, Bd. 1, S. 228.
108) Ebenda, Bd. 2, S. 7.
109) Tolstoj-Tagebücher, Bd. 2, S. 123.
110) Ebenda, Bd. 2, S. 28.

Für Tolstoj ist Gott der Weltgeist, der Allgeist, dem er ständig die Persönlichkeit abspricht; wir müssen jedoch wissen, was er in einem solchen Falle unter Persönlichkeit versteht. Zur Bezeichnung der Persönlichkeit gebraucht Tolstoj den Ausdruck „ličnost'"[111]), der auf „lico" (Antlitz) zurückgeht. Seiner Ableitung entsprechend deutet das Wort auf Individualität hin, wobei an die geistige Individualität zu denken wäre, die im Antlitze des Menschen zum Ausdruck kommt. Tolstoj schaut jedoch weniger auf diesen Inhalt des Wortes als vielmehr auf die körperliche Beschränkung, auf die Eingeschlossenheit, auf das Abgeschlossensein einer jeden Persönlichkeit. In diesem Sinne will er den Persönlichkeitsbegriff auf Gott nicht anwenden, weil er sich scheut, anthropomorphe Vorstellungen in den Gottesbegriff hineinzutragen; es wird hierbei aber ausdrücklich hervorgehoben, daß die höhere, geistige Individualität gewahrt bleiben müsse.

„Die Unergründlichkeit Gottes besteht für uns hauptsächlich darin, daß wir ihn als ein einiges Wesen kennen, und uns ihn nicht anders denken können, während ein einiges Wesen, das alles umfaßt, für uns zugleich unfaßbar ist."

„Ist Gott nicht ein einiger Gott, so zerfließt er, ist garnicht da. Ist er aber ein einiger Gott, so stellen wir ihn uns unwillkürlich als eine Person vor, und dann ist er nicht mehr das höchste Wesen, denn er ist nicht mehr allumfassend. Inzwischen muß man Gott, wenn man von ihm einen Begriff haben will, und wenn man sich auf ihn berufen will, als ein allumfassendes Wesen und zugleich als den einigen Gott verstehen."[112]).

Demnach steht Tolstoj auf dem Boden des Theismus, wofür er auch anderweitige, sichere Beweise gegeben hat. Es ist für den Dichter eine Grundanschauung, daß wir hier in der Welt „nach dem Willen dessen leben müssen, der uns gesandt hat". Er fühlt sich dem Herrn der Welt verantwortlich, was Hegel in seinen Schriften nicht ausgesprochen hat. So ist der Gottesbegriff bei beiden zwar nicht gleich, aber verwandt. Ebenso verhält es sich mit der beiderseitigen Auffassung von der „Menschwerdung Gottes".

---

[111]) Vergl. „Ueber das Leben" S. 367/68, S. 387 ff.
[112]) Tolstoj-Tagebücher, Bd. 1, S. 55.

Nach Tolstoj tragen wir Menschen ein Teilchen der Gottheit, einen Funken der Gottheit in uns. Dieser göttliche Funken offenbart sich im Vernunftbewußtsein. Im Vernunftbewußtsein offenbart sich die Stimme des „Gottessohnes", der nach Tolstoj von sich sagen kann: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe."[113]), „Ehe Abraham war, bin ich."[114]), „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben."[115]).

Diese und ähnliche Christusworte werden von Tolstoj auf das Vernunftbewußtsein angewandt, als ob auch Christus seine Worte in diesem Sinne gesprochen hätte. Wir Menschen wären demnach natürliche Kinder Gottes, weil wir etwas Ewiges und etwas Göttliches in uns tragen. Es lebt in uns „ein gottähnlicher Sohn Gottes, der vom Vater in die Welt gesandt ward, um in dieser den Willen des Vaters in Erfüllung zu bringen"[116]). Tolstoj stellt sich und alle anderen Menschen neben Jesus. Dieser ist in seinen Augen primus inter pares, primogenitus; aber auch wir alle sind Gottes natürliche Kinder. Die „Menschwerdung Gottes", die sich bei Hegel und bei Tolstoj im Vernunftbewußtsein vollzieht, ist für diesen nicht etwas rein Begriffliches. Weil jedoch beide Denker das Problem kennen, und weil beide die Lösung im Vernunftbewußtsein suchen, scheint eine Anregung Hegels trotzdem vorzuliegen. Bei einem Studium Hegels mußte Tolstoj auf das Problem der „Gottessohnschaft" stoßen. In seinem Bestreben, dieses Problem zu lösen, hielt er sich enger an das Christentum, vor allem an die Ansprüche Christi. So hat wahrscheinlich Hegel auf Tolstoj in dieser Beziehung anregend, aber nicht bestimmend gewirkt.

Wir glauben bei dem russischen Dichter, der eine theistische Weltanschauung in sich trug, die er deutlich ausgesprochen hat, und nach der er lebte, in seinen religiösen Gedanken Hegels Einfluß zu spüren, der so weit zu gehen scheint, daß wir sagen möchten, Tolstoj ist trotz Hegel Theist geblieben und ist nicht zum Pantheismus übergegangen, obschon Gott auch für ihn immer der Weltgeist und der All-

---

[113]) Ebenda, Bd. 1, S. 9.
[114]) Ebenda, Bd. 2, S. 117.
[115]) Ebenda, Bd. 2, S. 49.
[116]) Ebenda, Bd. 1, S. 24.

geist ist, der alles umfaßt und alles durchdringt, der in einem jeden Menschen wohnt. Diese Auffassung mag durch die folgenden Sätze aus Tolstojs Tagebüchern verdeutlicht werden.

„Daß der Gott, der in mir ist, mich hört, kann garnicht zweifelhaft sein."[117]).

„Das wahre menschliche Leben beginnt erst, wo die göttliche Erkenntnis anfängt, das heißt, wenn der Mensch erkennt, daß er ein Sohn Gottes, ein Diener Gottes ist."[118]).

„Die ganze Religion, die ewige, universelle, besteht in einem: in dem Glauben an Gott in mir und in den Menschen, und sogar in den Tieren, und darum muß man ihm dort dienen, wo er ist. Die ganze Religion besteht in der Brüderlichkeit der Menschen, die sich gründet auf die Einheit des Ursprunges oder der Abhängigkeit."[119]).

„Das Leben der Menschen und überhaupt aller abgesonderten Wesen ist gleichsam das Atmen der Gottheit. Wir sind die Organe Gottes."[120]).

„Wozu sind unsere Leben, wozu ist das Leben der ganzen Welt? Wozu ist das Wachstum der einzelnen Wesen? Es ist dem Atmen Gottes ähnlich; es ist, wie wenn Gott in unserem Leben atmete."[121]).

„Dem Menschen erschließt sich der Sinn des Lebens, sobald er in seinem Selbst das göttliche Wesen erkennt, das eingeschlossen ist in eine körperliche Hülle."[122]).

„Aber wie immer sich das, was wir als unsere Welt betrachten, verändern möge: eines bleibt doch unzweifelhaft so, wie wir es erkennen, nämlich das, was erkennt. Und was nicht nur in mir erkennt, sondern in allem, was erkennt. Dieses Erkennende ist eins überall, in allem und in sich selbst. Das ist Gott und das aus irgendeinem Grund begrenzte Teilchen Gottes, welches unser wirkliches Selbst ausmacht."[123]).

„Gott offenbart sich in uns als Bewußtsein. Solange es kein Bewußtsein gibt, gibt es auch keinen Gott."[124]).

---

[117]) Ebenda, Bd. 2, S. 12.
[118]) Ebenda, Bd. 2, S. 73.
[119]) Ebenda, Bd. 2, S. 84.
[120]) Ebenda, Bd. 2, S. 118.
[121]) Ebenda, Bd. 2, S. 136.
[122]) Ebenda, Bd. 1, S. 29.
[123]) Ebenda, Bd. 1, S. 68.
[124]) Ebenda, Bd. 1, S. 151.

Diese Zitate aus den Alterstagebüchern des Dichters sind als wohlüberlegte Aussprüche zu betrachten, in denen seine religiösen Begriffe und Vorstellungen zum Ausdruck kommen.

Tolstoj faßt die Welt als einen belebten Organismus auf. Diese Grundanschauung findet sich auch bei Hegel, und wir nehmen an, Tolstoj habe dieselbe zuerst bei Hegel kennen gelernt, später allerdings noch bei verschiedenen anderen Philosophen.

Die einzelnen Menschen, wie alle Einzelexistenzen, sind für Tolstoj Organe Gottes, Werkzeuge Gottes. Auch auf diese Anschauung dürfte Tolstoj zuerst durch Hegel gekommen sein.

Wir Menschen sind Organe, d. h. Werkzeuge Gottes, aber selbstverständlich keine willenlosen Werkzeuge. Tolstoj betrachtet die Menschen als Kinder Gottes und als Gottes Diener, die für ihr Tun und Handeln verantwortlich sind[125]). Mit dieser Auffassung trennt sich der Dichter von allen Pantheisten, Pantheismus verträgt sich nicht mit dem Verantwortlichkeitsgefühl vor der Gottheit.

Obschon wir Menschen Organe Gottes sind, die sogar einen Funken der Gottheit in sich tragen, kann doch keiner von uns das Wirken Gottes beurteilen, denn das Ziel des Weltgeschehens ist uns unbekannt; wir müssen als Söhne und als Diener Gottes unsere Pflicht tun.

Wenn nun hier auch gewisse Divergenzen in den Anschauungen Tolstojs und Hegels vorliegen, so dürfte doch die Religionsphilosophie des Russen durch Hegel ihre Färbung erhalten haben. In der Reihe der obigen Tolstoj-Zitate könnte etwa das letzte in gleicher Weise von Hegel geschrieben worden sein.

Daß Tolstoj Hegels Religionsphilosophie nicht gekannt habe, ist deshalb nicht anzunehmen, weil Hegel seine religiösen Gedanken in fast allen seinen Werken offenbart. Das Problem der „Gottessohnschaft" findet sich bereits in den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte"[126]), die Tolstoj auf jeden Fall gekannt hat. Nehmen wir die „Grundlinien der Philosophie des Rechtes" hinzu, so vermittelte

---

[125]) Vergl. „Ueber das Leben" S. 402 ff.

[126]) „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" Bd. 1, S. 35/36, Bd. 2, S. 745.

ihm jedes dieser Werke sowohl den Begriff des Weltgeistes als auch die Idee des All-Lebens. Das aber sind die Begriffe, die sich überall wirksam erweisen, die für Hegels Religionsphilosophie maßgebend sind, von denen sich auch Tolstoj bei seiner theistischen Weltanschauung nicht losgesagt hat.

Anmerkung: Es bleibt noch die Frage zu beantworten, in welche Zeit Tolstojs Hegelstudium fällt. Aus den Werken, Briefen und Tagebüchern des Dichters lassen sich unmittelbare Hinweise einstweilen nicht erbringen. Es scheinen jedoch einige Gedanken in der 1857 erschienenen Novelle „Luzern" an Hegel anzuklingen. Hier finden wir „den ewig sich bewegenden Ozean" (S. 69) und den Allgeist in den Sätzen:

„Einer, nur einer ist bei uns der unfehlbare Führer, der Allgeist, der uns alle zusammen und einen jeden einzelnen durchdringt, wie eine Einheit, der einem jeden das Streben verleiht auf das, was sein muß. Das ist derselbe Geist, der den Baum der Sonne entgegen wachsen läßt, der der Blüte befiehlt, im Herbste den Samen zu streuen, der uns bewegt, daß wir unbewußt der eine zum anderen hindrängen." (S. 69/70).

Hieraus dürfte sich die Möglichkeit ergeben, daß Tolstoj spätestens in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts Hegels Schriften gelesen hat, wenn nicht schon früher in der Zeit seines Aufenthaltes unter den Petersburger Schriftstellern.

IV. Abschnitt:
Schopenhauer-Tolstoj.

Tolstoj hat Schopenhauer studiert. Es ist das eine bekannte Tatsache, die in der Tolstoj-Literatur auch häufiger erwähnt wird.

Kuno Fischer spricht von einer Einwirkung Schopenhauers auf Tolstoj[127]) und stützt sich hiermit auf E. Grisebach[128]). Grisebach erwähnt den Brief des Dichters vom 30. August 1869 an seinen Freund Feth[129]). In diesem Briefe berichtet der Verfasser über sein Schopenhauerstudium. Daß er schon damals Schopenhauers sämtliche Werke gelesen hat, ist nicht anzunehmen. Tolstoj hat sich zunächst wohl nur mit dem Hauptwerke des Philosophen „Die Welt als Wille und Vorstellung" beschäftigt. Aus den Alterstagebüchern ergibt sich die Lektüre der „Parerga und Paralipomena"[130]), die seit 1891/92 unter dem Titel „Schopenhauers Aphorismen und Maximen" in russischer Sprache vorlagen[131]). Mit L. Berndl, dem Uebersetzer und Herausgaber von Tolstojs Alterstagebüchern, sind wir der Ansicht, der Dichter habe im Jahre 1869 Schopenhauers Hauptwerk gelesen, die übrigen Schriften später, „Parerga und Paralipomena" erst in den neunziger Jahren.

Bei Ueberweg-Heinze findet sich die Bemerkung, Tolstoj sei in der Philosophie von Schopenhauer beeinflußt[133]).

In längeren Ausführungen werden die Beziehungen Tolstojs zu Schopenhauer von K. J. Staub behandelt, der zunächst die Vermutung ausspricht, Tolstoj habe im August

---

127) Siehe Seite 4.
128) E. Grisebach „A. Schopenhauer", Bd. 6, S. 209.
129) Siehe Seite 4.
130) Tolstoj-Tagebücher, Bd. 1, S. 5, vom 15. Nov. 1899.
131) Tolstoj-Tagebücher, Bd. 1, Anmerkung des Herausgebers, S. 174.
132) Ebenda.
133) Siehe Seite 4.

des Jahres 1860, als er mit seinem kranken Bruder durch Frankfurt reiste, den deutschen Philosophen besucht[134]). In Frankfurt hat sich der Dichter tatsächlich einige Tage aufgehalten. Schopenhauer aber, der bald darauf starb, ist von ihm nicht besucht worden, wie das von R. Löwenfeld zuverläßlich mitgeteilt wird.

„Ich war der Meinung, er hätte dort Schopenhauer besucht."

„Nein, antwortete Tolstoj, ich habe Schopenhauer nie gesehen."[135]).

Wie Staub annimmt, hat sich Tolstoj in seinem Pessimismus zu Schopenhauer hingezogen gefühlt[136]); auf derselben Seite muß der Verfasser jedoch einräumen, daß der Pessimismus für Tolstoj nur eine Durchgangsstufe gewesen sei. Indem er aus dem blinden Willen Schopenhauers ein Streben zum Wohle macht, indem er die Verneinung auf die tierische Persönlichkeit beschränkt[137]), hat Tolstoj die Philosophie des Pessimismus in Optimismus verwandelt.

Staub verkennt nicht, wie Tolstoj mit seinem Streben nach dem allgemeinen Wohle letzten Endes auch ein persönliches, individuelles Wohl verfolgt[138]), wie er auch an individuelle Unsterblichkeit glaubt[139]). In dieser Weise soll Tolstoj von Schopenhauer aus zu einem „idealistisch-theistischen Monismus"[140]) gekommen sein, denn Staub läßt ihn allein von Schopenhauer ausgehen. Er führt auch den Zentral-Gedanken Tolstojs auf Schopenhauer zurück:

„Wie bei Schopenhauer der Wille, so ist nach Tolstoj das Streben nach der allgemeinen Wohlfahrt das uns allein Bekannte und zugleich einzig Reale."[141]).

Eine solche Deutung ist unmöglich. Tolstojs Einstellung zum Leben lag in den Grundzügen fest, bevor er Schopenhauer studierte.

---

[134]) K. J. Staub „L. N. Tolstojs Leben und Werke" S. 22.
[135]) R. Löwenfeld, „Gespräche über und mit Tolstoj", S. 163.
[136]) Staub, S. 194.
[137]) Ebenda, S. 200.
[138]) Ebenda, S. 204.
[139]) Ebenda, S. 240.
[140]) Ebenda, S. 198/99.
[141]) Ebenda, S. 195.

Auch Hessen sucht den Einfluß Schopenhauers nachzuweisen, nicht wie Staub aus den gesamten Schriften, sondern nur aus „Krieg und Frieden". Dies ist aber gerade für „Krieg und Frieden" nicht möglich, weil das Werk vor dem Studium Schopenhauers fertiggestellt war[142]). Versuchen wir unsrerseits, die Beziehungen des Dichters zu dem deutschen Philosophen zu bestimmen.

1. Die Verwandtschaft in der Weltanschauung Tolstojs und Schopenhauers.

Die Dichtung „Krieg und Frieden" erinnert vielfach an Schopenhauer, woraus Hessens falsche Einstellung zu erklären ist. Wenn der Roman in der Zeit nach 1869 entstanden wäre, würden auch wir auf den Gedanken, daß hier Schopenhauers Einfluß vorläge, vielleicht gekommen sein. Tolstoj zeichnet uns in seiner Dichtung ein Weltbild, das vom All-Leben durchströmt ist, als ob Schopenhauers Weltwille dahinter stände. In diesem Punkte offenbart sich ein verwandter Zug, den wir jedoch für Tolstoj nicht aus einem Studium Schopenhauers ableiten, den wir vielmehr für Schopenhauer und für Tolstoj in gleicher Weise auf den Einfluß Hegels zurückführen. Hier liegt eine verwandte Grundeinstellung bei Schopenhauer und Tolstoj vor, ehe die Einwirkung des einen auf den anderen eintreten konnte. Diese Verwandtschaft hat auch Tolstoj herausgefühlt. Daher war er nach der ersten Lektüre Schopenhauers für diesen Philosophen geradezu begeistert, wie aus dem Briefe an Feth hervorgeht. Er fand bei Schopenhauer „die ganze Welt in einem unglaublich klaren und schönen Spiegelbilde"[143]). Es überraschte ihn die Aehnlichkeit des deutschen Spiegelbildes mit seinem eigenen, russischen, das er in „Krieg und Frieden" gemalt hatte. Dabei übersah er, wie es scheint, den tiefgehenden Unterschied. Daß diese Weltanschauung sich auf die Dauer nicht bewähren würde, daß dieselbe vor allen Dingen ihm nicht genügen würde, das hat Tolstoj erst später erkannt.

2. Übereinstimmungen zwischen Schoppenhauer und Tolstoj.

Im Jahre 1869 wurde also der russische Dichter mit Schriften Schopenhauers bekannt.

[142]) Siehe Seite 28.
[143]) Birjukov, Bd. 2, S. 90.

Für die Erkenntnistheorie übernimmt Tolstoj von Schopenhauer den Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung“[144]), ohne jedoch die Existenz der Außenwelt von dem erkennenden Subjekte abhängig zu machen.

„Unsere Vorstellung zeigt unsere Beziehung zur Welt an, sowie das Blickfeld, das ich vor Augen habe, wenn ich in die Welt hineinschaue, durchaus nicht die tatsächlichen Verhältnisse der Dinge enthält, sondern bloß meine Beziehung zu ihnen zeigt.“[145]).

Eine weitere Anlehnung Tolstojs an Schopenhauer offenbart sich in der Lehre von der Freiheit des Menschen, die Tolstoj zwar ex professo nicht behandelt hat, über die er sich in seinem Werke: „Das Reich Gottes ist in Euch“ dennoch deutlich genug ausspricht. Tolstoj ist mit Schopenhauer der Ansicht, daß sich innerhalb der Erscheinungswelt alles mit Notwendigkeit vollzieht; es entspringen auch die menschlichen Handlungen ihren jedesmaligen Motiven. Andrerseits sind die beiden Denker in gleicher Weise bestrebt, die Verantwortlichkeit des Menschen aufrecht zu erhalten. Schopenhauer findet das Verantwortlichkeitsgefühl in unserem Bewußtsein begründet[146]). Um demselben gerecht zu werden, verlegt er in Uebereinstimmung mit Kant die Freiheit des Menschen in eine höhere Region, in den intelligiblen Charakter; der Mensch besitzt eine transzendentale Freiheit. In gleicher Weise läßt Tolstoj den Menschen durchweg von Zwang geleitet werden. Seine Freiheit besteht allein darin, daß er „im Lichte einer vor ihm schreitenden Fackel“[147]) die Wahrheit schaut, die vor seinen Füßen auftaucht, und daß er nun die Möglichkeit besitzt, diese Wahrheit anzuerkennen oder nicht anzuerkennen. Hier erinnert selbst die Ausdrucksweise an den deutschen Philosophen. Wir denken unwillkürlich an das Licht der Vernunft, das sich der blinde Wille im Menschen angezündet hat. Es spielt außerdem die Vernunft auch bei Schopenhauer dieselbe Rolle: die Vernunft wird von ihm „das Medium der Motive“[148]) genannt, weil sie die Motive aufzeigt. Die Anerkennung oder Nichtaner-

[144]) Tolstoj-Tagebücher, Bd. 2, S. 139 (vom 4. Jan. 1903).
[145]) Ebenda, Bd. 1, S. 67 (vom 5. Jan. 1897).
[146]) Schopenhauer, „Von der Freiheit des Willens“, Kap. 5.
[147]) Tolstoj, „Das Reich Gottes ist in Euch“, S. 378.
[148]) Schopenhauer, „Von der Freiheit des Willens“, Anhang.

kennung der Wahrheit wird nach Tolstoj nicht durch zeitlich-räumliche Motive hervorgerufen, sondern sie ist eine rein geistige Ueberlegung, die in abstracto vor sich geht; und ob diese Ueberlegung mit einer Anerkennung oder mit einer Nichtanerkennung abschließt, dafür liegen die Gründe im Menschen selbst, in seinem Charakter.

„Die Anerkennung der Wahrheit, die die Ursache aller Erscheinungen des menschlichen Lebens bildet, hängt nicht von äußeren Erscheinungen ab, sondern von gewissen inneren Eigenschaften des Menschen, die seiner Beobachtung nicht unterliegen."[149]).

In der Lehre von der Freiheit des Menschen findet sich kein wesentlicher Unterschied zwischen Tolstoj und Schopenhauer. Weil nun der Dichter seine Anschauungen im Jahre 1893, in der Schrift: „Das Reich Gottes ist in Euch", also nach dem Studium Schopenhauers, mit Ausdrücken, die an Schopenhauer erinnern, ausgesprochen hat, darum ist hier ein Einfluß dieses Philosophen offenbar anzunehmen.

Bei Schopenhauer und bei Tolstoj findet sich die gleiche Lehre von dem intelligiblen Charakter und derselbe Persönlichkeitsbegriff. Für den angeborenen Charakter könnte platonischer Einfluß in Frage kommen; was jedoch den Begriff der Individualität angeht; so tritt hier der Zusammenhang mit Schopenhauer deutlich zu Tage. Dieser läßt in seinem Hauptwerke, genau wie Tolstoj, individuelle Persönlichkeiten nur für die Erscheinungswelt gelten, die er dann das principium individuationis nennt.

Nachdem Tolstoj im Jahre 1869 Schopenhauer studiert hatte, las er, durch diesen veranlaßt, Kants Kritik der reinen Vernunft[150]). Im Jahre 1876 beschäftigte sich der Dichter mit dem Buddhismus[151]). Es ist anzunehmen, daß auch dieses Studium durch Schopenhauer angeregt worden ist.

Auf dem späteren Lebensweg des Dichters hat Schopenhauer noch in anderer Weise eingewirkt. In Rußland verfielen die Hegelianer immer mehr dem Positivismus und Materialismus. Die Slavophilen haben sich einer solchen Entwicklung entgegen gestemmt, z. B. J. W. Kirejevskij (1806—

149) Tolstoj, „Das Reich Gottes ist in Euch", S. 377.
150) Birjukov, Bd. 3, S. 15.
151) Birjukov, Bd. 2, S. 316/17.

1856), A. C. Chomjakov (1804–1860). Aber auch Tolstoj bekämpfte von seinem Standpunkte aus die gleichen Gegner. Für Tolstoj ist dies auffällig. Er war unter Hegelianern aufgewachsen; er trug selber Hegels Grundgedanken in sich, und den Slavophilen stand er fern. Die Stellungnahme des Dichters gegenüber den Materialisten und Positivisten entsprach seiner Grundeinstellung, er ist hiermit sich selbst treu geblieben; anderseits ist hierin wahrscheinlich auch Schopenhauers Wirkung zu erkennen, der ihn vor überspannten Hegelianismus und Materialismus bewahrt hat, durch den er in seiner idealistischen Auffassung gekräftigt worden ist.

Es ist auch der praktische Idealismus Tolstojs immer mehr gestärkt worden. Das irdische Leben wurde ihm zu einer reinen Erscheinungswelt. In der Folgezeit opferte er alles seiner Idee und seinen Idealen, und er schöpfte aus seiner idealistischen Philosophie die Energie, den Mut und die Kraft zu seiner radikalen Kampfesweise. Tolstoj war eine kraftvolle Persönlichkeit, eine starke Individualität; trotzdem zog er seine Kraft aus idealistischer Philosophie, von der die Außenwelt als eine Erscheinungswelt betrachtet wird, die nur bedingten Wert hat. Tolstoj hat in dieser Zeit auch seine künstlerischen Werke als Erscheinungswelt bewertet. So erklärt es sich, wenn für ganze Jahre der Dichter vor dem Denker weichen mußte; so erklärt sich auch sein Urteil über Wissenschaft und Kunst, die nach Tolstoj vom idealen Standpunkte aus, mit idealen Zielen gepflegt werden müssen.

3. Gegensätze zwischen Schopenhauer und Tolstoj.

Tolstojs gesunde Natur hat aus der Philosophie des deutschen Idealismus immer wieder frische Kraft geschöpft, anderseits wird Schopenhauer zum Philosophen des Pessimismus und Quietismus. Hier stoßen wir auf einen Gegensatz, der sich wohl nur aus einer Verschiedenheit der beiden Weltanschauungen erklären läßt. Die Verwandtschaft, von der oben (S. 43) gesprochen ist, darf nicht als Wesensverwandtschaft betrachtet werden; es handelt sich um eine äußere Aehnlichkeit.

Für Schopenhauer liegt der Grund der Welt in einem blinden Willen, der sich in den mannigfachsten Objektivationen kundtut, der aber immer wieder unterliegt; daraus zieht

Schopenhauer den Schluß, daß der Weltwille zu verneinen sei. Schopenhauer führt zum Buddhismus und Pessimismus.

Tolstojs Welt wird von einem ewigen Leben durchströmt. Dieses innere Leben, das aus außerzeitlichen und außerräumlichen Quellen fließt, ist für ihn nicht der letzte Grund der Welt. Als die Quelle des Lebens betrachtet Tolstoj seinen Gott, von dem er sich kein Bild machen kann, dem er die Persönlichkeit abspricht, um keine anthropomorphen Vorstellungen hervorzurufen, den er mit dem Leben der Welt nicht identifiziert[152]).

Tolstoj glaubt an einen überweltlichen Gott. Wir müssen ihn daher als einen Theisten bezeichnen, für den er sich auch selbst immer gehalten hat, während Schopenhauer überzeugter Atheist sein wollte. Hier liegt der Gegensatz begründet. Von diesem Standpunkt aus drängt Tolstoj auf Aktivismus und empfiehlt Optimismus, Schopenhauer predigt Pessimismus und Quietismus.

Schopenhauer ist ein Philosoph der Verneinung. Er fordert Weltverneinung und Verneinung des Willens zum Leben. Tolstoj dagegen verneint nur das Böse, weil es in sozialer Hinsicht böse wirkt, und weil der Mensch sich dadurch gegen den Willen dessen vergeht, der uns gesandt hat. Abgesehen hiervon verneint er in keiner Weise die Welt und das Leben der Welt, er verneint auch nicht unsere tierische Persönlichkeit[153]). Die tierische Persönlichkeit muß als ein Werkzeug betrachtet werden zur Erreichung des Zieles. Eine solche Auffassung kann nicht als Verneinung bezeichnet werden.

Tolstoj unterscheidet von der tierischen Persönlichkeit ein individuelles, geistiges Ich, das nicht geworden ist und nicht vergehen kann, das also unsterblich ist[154]). Diese persönliche Unsterblichkeit hat Schopenhauer nicht gelehrt.

Dem philosophischen Gegensatze entsprechend ist auch die beiderseitige Stellungnahme dem Christentume gegenüber grundverschieden. Schopenhauer schätzt den Buddhismus höher als das Christentum.

„Die Urweisheit des Menschengeschlechtes wird nicht verdrängt werden von den Begebenheiten in Galiläa.“[155]).

[152]) Siehe Seite 35.
[153]) Vergl. „Ueber das Leben“, Kap. 15, Kap. 16.
[154]) Ebenda, Kap. 28.
[155]) Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung“, S. 459.

In diesem Punkte erscheint der russische Dichter als ein Antipode des deutschen Philosophen, denn er hat jedenfalls im Sinne Christi kämpfen wollen. Tolstoj nimmt daher auch dem Buddhismus gegenüber einen abweichenden Standpunkt ein. In seinen Schriften findet sich mancher Anklang an indische Philosophie, aber Wesentliches dieser Lehre verwirft er.

Daß Tolstoj kein Buddhist gewesen ist, hat auch Staub erkannt[156]). Hessen dagegen urteilt folgendermaßen:

„Jetzt schon kommt sein Christentum nahe an den Buddhismus heran, mit dem es in der Folgezeit vollständig zusammenfließt."[157]).

Auch in anderer Weise findet Hessen keinen Gegensatz zwischen Schopenhauer und Tolstoj. Für Hessen ist Tolstoj nichts als ein verneinender Denker, er ist „ein Gefangener der Verneinung seines Denkens"[158]). Hessen muß zugeben:

„daß sich bei Tolstoj die Verneinung der Kultur als ein Mittel offenbart, den Primat des sittlichen Wertes zu kräftigen"[159]), und er verkennt nicht, daß der Dichter

„bei dem Versuche, seine tiefe Intuition von der Freiheit und der Persönlichkeit wiederzugeben, nicht imstande war, sie anders als mit verneinenden Begriffen auszudrücken"[160]).

Trotzdem soll Tolstoj nichts Positives gegeben haben. In der Schrift „Das Reich Gottes ist in Euch" verlegt Tolstoj nach Hessen

„die Hauptaufgabe des Menschen aus der äußeren Sphäre, aus der Sphäre der Handlungen, in die innere, in das Gebiet der Selbstvervollkommnung"[161]), aber auch hierin erblickt der Verfasser nichts als Verneinung. Ueber die Verneinung soll Tolstoj nicht hinausgekommen sein, auch nicht im „Kalenderbuch".

„Es würde verkehrt sein, zu glauben, Tolstoj habe in dieser letzten Periode die Verneinung mit der Bejahung vertauscht. Die Verneinung, die sich selbst ausgeschöpft hatte, blieb Verneinung und wurde nur durch Bejahung maskiert. . .

---

156) Vergl. Staub, S .202.
157) Horák-Ljackij, S. 18.
158) Ebenda, S. 28.
159) Ebenda, S. 13.
160) Ebenda, S. 15.
161) Ebenda, S. 29.

Das „Kalenderbuch" ist nicht eine Ueberwindung der Verneinung, sondern ihre Selbstausschöpfung"[162]).

Hessen findet demnach zwischen Schopenhauer und Tolstoj nicht den Gegensatz, auf den wir hingewiesen haben. Seiner Auffassung ist unmöglich zuzustimmen.

4. Die Beurteilung Schopenhauers durch Tolstoj.

Nach der ersten Lektüre Schopenhauers hat Tolstoj an seinen Freund Feth einen begeisterten Brief geschrieben. In diesem Briefe heißt es:

„Ich weiß es nicht, ob ich meine Ansicht einmal ändern werde; heute aber bin ich überzeugt, daß Schopenhauer der genialste der Menschen ist."[163]).

Diesen Satz hat der Dichter niemals formell zurückgenommen; es läßt sich jedoch nachweisen, daß er später anders gedacht hat. Zwischen ihm und Schopenhauer mußte es zu einer Auseinandersetzung kommen. Wenn dies nicht gleich im Anfang geschehen ist, so liegt der Grund hierfür in Tolstojs rastloser und vielseitiger Beschäftigung. Der Dichter stand zudem auf der Höhe seines Glückes. Er war jung, gesund, berühmt und reich, dazu glücklicher Gatte und Vater. So läßt es sich verstehen, wenn ihm das ganze Wesen Schopenhauers anfangs nicht aufgegangen ist.

Trotzdem findet sich die erste Kritik Schopenhauers bereits in der „Anna Karenina", die in der Zeit von 1873—77 entstanden ist. Hier haben wir zunächst das Gespräch zwischen Sergej Ivanovič und dem Professor. Es handelt sich um eine erkenntnistheoretische Frage, die letzten Endes darauf hinausläuft, ob das Objekt in seiner Existenz vom erkennenden Subjekte abhängig sei, weshalb Ljovin die fragende Bemerkung macht:

„Demnach ist schon keinerlei Sein mehr möglich, wenn die Empfindung vernichtet ist, wenn mein Körper stirbt?"[164]).

Hier tut sich eine Lehre Schopenhauers kund, die vielleicht damals auch bei anderen zu finden war. Weil wir jedoch durch den obigen Brief an Feth über ein Schopenhauerstudium des Dichters unterrichtet sind, können wir hier auf

[162]) Ebenda, S. 30/31.
[163]) Siehe Seite 4.
[164]) „Anna Karenina", Bd. 1, S. 39.

diesen Philosophen schließen. Schopenhauer wird auch später genannt als einer der Philosophen, bei denen Ljovin Aufklärung gesucht hat[165]).

Wenn wir außerdem die Figur des Ljovin als ein Selbstbildnis des Verfassers betrachten, wozu wir berechtigt sind, so haben wir den Beweis, daß die Auseinandersetzung mit Schopenhauers Philosophie im Jahre 1876/77 im Gange war.

„In der unbegrenzten Zeit, in der Unbegrenztheit der Materie, in dem unbegrenzten Raume sondert sich ein lebendiges Bläschen ab, und dieses Bläschen hält sich, und es platzt dann. . . . und dieses Bläschen bin ich."[166]).

„Das war die herrschende Ueberzeugung, und Ljovin hatte sich von allen anderen Deutungen, weil sie immerhin einleuchtend war, ganz von selbst, ohne es zu wissen, wann und wie, gerade diese angeeignet."[167]).

Hier handelt es sich um Schopenhauers Lehre von den Objektivationen eines blinden Willens, die Tolstoj damals schon aufgegeben hatte; denn er läßt auch den Ljovin nicht daran fest halten.

Es ergibt sich übrigens aus dieser Feststellung, daß der Dichter in seinem individuellen Leben damals kaum noch ernste Schwierigkeiten gehabt hat. Er würde in einem solchen Falle für Ljovin die Lösung nicht gefunden haben. Es ist gewiß anzunehmen, daß die Schwierigkeiten im Seelenleben des russischen Dichters objektiv geringer gewesen sind; subjektiv sind ihm dieselben schlimmer und gefährlicher erschienen, als sie in Wirklichkeit waren.

Schon in „Krieg und Frieden" hat der Verfasser den Pierre zu einer gesunden und gesicherten Weltanschauung hinaufgeführt. In der „Anna Karenina" kommt Ljovin Schopenhauer gegenüber zu den gleichen Anschauungen. Er glaubt an einen Gott im Sinne des Theismus[168]), und er glaubt an die Gesetze des Guten, die sich in jeder Menschenbrust kundtun[169]). Das ist dieselbe Weltanschauung, nach der Tolstoj in der Wirklichkeit immer gelebt hat, die er in den Spätwerken auch als sein Glaubensbekenntnis hinstellt. Immerhin

[165]) Siehe Seite 12.
[166]) „Anna Karenina", Bd. 2, S. 494.
[167]) Ebenda, Bd. 2, S. 495.
[168]) Ebenda, Bd. 2, S. 405.
[169]) Ebenda, Bd. 2, S. 531 ff.

hat Tolstoj um seinen Glauben ringen müssen. Es handelte sich darum, nicht nur für das praktische Leben den rechten Weg zu gehen; die Weltanschauung mußte mit der Vernunft erfaßt, und der Vernunft gegenüber fest begründet werden.

Vor dem Forum der Vernunft hat die Auseinandersetzung gegen Ende der siebenziger und im Anfange der achtziger Jahre stattgefunden. Der Dichter näherte sich damals seinem 50. Lebensjahre. Er war körperlich und geistig ein gesunder Mensch. Es haben aber wahrscheinlich die Todesfälle auf ihn eingewirkt, von denen seine Familie damals betroffen wurde. Der Tod hatte für Tolstoj etwas Furchtbares. Schon das Sterben seines Bruders Nikolaj, der am 20. Sept. 1860 zu Hyères in Südfrankreich in den Armen des Dichters verschieden war, hat bei diesem jahrelang nachgewirkt. Nun aber blieb sein eigenes Haus vom Tode nicht länger verschont, der in der kurzen Zeit vom 18. Nov. 1873 bis zum 20. Dez. 1875 diesem engen Kreise fünf Personen entriß[170]). Damals hat Tolstoj der Kunst entsagt, um das Wichtigste zur Entscheidung zu bringen. Wir brauchen das nicht auffällig zu finden; es ist nicht nötig, von einer Krisis seines geistigen Lebens zu sprechen. Aber Tolstoj wollte klar sehen und auf die wichtigsten Fragen klare Antworten haben. Das Endergebnis, das sich in den späteren Schriften findet, ergibt auch eine Beurteilung Schopenhauers:

In dem Buche „Meine Beichte" schildert uns der Verfasser, wie er nach dem Sinne des Lebens gesucht und wo er ihn schließlich gefunden hat. Als junger Schriftsteller hat er sich um solche Fragen nicht gekümmert. Eine Hinrichtung in Paris und der Tod seines Bruders haben ihm den ersten Stoß gegeben[171]). Seit der Zeit fühlte er, wie unmöglich es sei, die Menschen zu lehren, wenn man selber den Sinn des Lebens nicht erfaßt habe[172]). Es beginnt nun ein eifriges Suchen und Forschen in allen Zweigen der Wissenschaft. Tolstoj geht aus von der Frage nach dem Sinne des täglichen Lebens und des Lebens überhaupt[173]). Das war gegen

[170]) Vergl. „Meine Beichte", S. 22.
[171]) „Meine Beichte", S. 10/11.
[172]) Ebenda, S. 11/12.
[173]) Vergl. „Meine Beichte", S. 22.

Ende der siebenziger und im Anfange der achtziger Jahre. In damaliger Zeit ist dem Dichter die doppelte Erkenntnis aufgegangen, daß weder die Erfahrungswissenschaft noch die Geisteswissenschaften ihm seine Frage beantworten könnten. Es handelte sich jetzt darum, einen neuen Weg zu suchen, oder bei dem Todesurteil sich zu beruhigen, das die verneinende Philosophie für die Menschen und für die Menschheit und für die ganze Welt gesprochen hatte.

„Das Leben der Menschen ist ein Uebel und eine Lüge. Darum ist die Vernichtung des Lebens ein Glück, und wir müssen dieselbe herbeiwünschen, sagt Sokrates."

„Das Leben ist, was es nicht sein sollte, ein Uebel, und der Uebergang in das Nichts ist das einzige Gute am Leben, sagt Schopenhauer."

„Alles in der Welt, sowohl die Torheit als die Weisheit, sowohl der Reichtum als die Armut, sowohl der Frohsinn als der Kummer. . . alles ist eitel und sinnlos. Der Mensch stirbt und garnichts bleibt übrig, und das ist dumm, sagt Salomon."

„Es ist unmöglich zu leben mit dem Bewußtsein von der Unvermeidlichkeit der Leiden, der Entkräftigung, des Alters und des Todes. Man muß sich von dem Leben frei machen, von jeder Möglichkeit des Lebens, sagt Buddha."[174]).

Mit dieser Philosophie des Pessimismus hat sich der Dichter in der zweiten Hälfte der siebenziger Jahre auseinandersetzen müssen. Wie er schreibt, war er fast so weit gekommen, sich das Leben zu nehmen. Das wird vielleicht eine Uebertreibung sein; aber richtig und für die Zwecke unserer Untersuchung wichtig ist es, daß Schopenhauer den Dichter zur Gegenwehr gezwungen hat. Tolstoj hatte immer einen theistischen Standpunkt eingenommen; er hätte zum Atheismus übergehen müssen, wenn er Schopenhauer hätte folgen wollen; den Glauben an eine individuelle Unsterblichkeit hätte er aufgeben müssen, und der Optimismus seiner Seele würde sich in Pessimismus verwandelt haben. Es zeigt sich auch in diesen Jahren bei Tolstoj keinerlei Lähmung und er tritt hinterher mit grundsätzlich derselben Weltanschauung hervor, die ihn immer beseelt hatte. Das Buch „Meine Beichte" ruft nicht den Eindruck hervor, als ob Tolstoj sich gegen Schopenhauer ausspreche. Im Gegenteil, das Ur-

[174]) „Meine Beichte", S. 35.

teil der verneinenden Philosophie wird als richtig bestätigt; die Vernunft allein kann uns über den Sinn des Lebens nicht belehren; wir können das Rätsel mit unserer Philosophie und mit aller Erkenntniswissenschaft nicht lösen.

„Die philosophische Kenntnis verneint nichts, sie antwortet nur, die Frage könne von ihr nicht entschieden werden; für sie bleibe die Entscheidung ungewiß."[175]).

Bei dieser Erkenntnis bleibt Tolstoj jedoch nicht stehen. Statt sich dem Pessimismus Schopenhauers hinzugeben, setzt er seinen Weg fort und zwar im Sinne seiner eigenen Gedanken.

„Bei meinen Ueberlegungen hatte ich beständig das Endliche mit dem Endlichen und das Unendliche mit dem Unendlichen in Vergleich gebracht; ich konnte ja auch nicht anders vorgehen. Daher kam aber bei mir auch heraus, was heraus kommen mußte: Kraft ist Kraft, Materie ist Materie, Wille ist Wille, Unendlichkeit ist Unendlichkeit, Nichts ist Nichts, weiter konnte sich nichts ergeben."[176]).

Darin liegt seiner Ansicht nach der Fehler, daß wir Identitäten zueinander in Beziehung bringen.

Tolstoj findet schließlich im Glauben den einzigen Weg; er kommt zu einem Glauben, der nur die Gottheit zum Objekte hat. Wenn wir jedoch bedenken, daß dieser Glaube von ihm als Gottverbundenheit und als eine Lebensgemeinschaft mit Gott gefaßt wird, so sind wir uns darüber klar, daß hier seine ursprünglichen Gedanken hervortreten, daß wir hier auf die Zentral-Idee seines Denkens stoßen: Gott ist der Allgeist, von ihm geht das Leben aus, und wir alle nehmen an diesem Leben teil. Hiermit kehrt Tolstoj zu seinen eigenen Anschauungen zurück, die sich an die Philosophie Hegels anlehnen; den Pessimismus Schopenhauers gibt er auf.

Tolstoj will in der Zeit seines Suchens und Forschens übrigens von der „Kraft des Lebens" geleitet worden sein[177]).

Es ergibt sich aus allem, daß in Tolstojs Leben von einer Krisis besser nicht gesprochen wird. Des Dichters vielfach auch von ihm selbst als Krisis bezeichnete Entwicklung war eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer und

---

[175]) „Meine Beichte", S. 46.
[176]) Ebenda, S. 45/46.
[177]) Ebenda, S. 42.

aller verneinenden Philosophie. Diese Auseinandersetzung ließ ihn hinterher mit größerer Sicherheit und mit besserer Einsicht auf seinem Wege weiterschreiten. Schopenhauer ist für Tolstoj eine Prüfung gewesen; wie eine Läuterung hat er auf ihn gewirkt . In diesem Sinne hat Tolstoj selbst den Einfluß Schopenhauers beurteilt.

„Ich war zurückgekehrt zum Glauben an Gott, an eine sittliche Vervollkommnung und an die Ueberlieferung, die den Sinn des Lebens weitergegeben hat. Darin allein lag ein Unterschied, daß dies alles unbewußt aufgenommen war, jetzt aber wußte ich, daß ich ohne dies nicht leben kann."[178]).

Eine Beurteilung Schopenhauers durch Tolstoj findet sich außer in dem Buche „Meine Beichte" noch in den Schriften: „Was ist mein Glaube?", „Was sollen wir tun?", „Ueber das Leben". Es ist vor allen Dingen der Pessimismus, den Tolstoj immer wieder bekämpft.

„Das Leben auf Erden ist ein schlechtes, durch Menschenmühe nicht zu verbesserndes Leben"[179]), so lautet nach Tolstoj die Maxime der Pessimisten, denen er nicht folgen will. Er glaubt die gesellschaftliche Ordnung verbessern zu können und erstrebt für diese Welt die Errichtung des Gottesreiches. In dieser seiner Auffassung liegt ein Urteil über Schopenhauer.

In späterer Zeit ist sich Tolstoj über seinen Gegensatz zu Schopenhauer völlig klar gewesen.

Im August des Jahres 1893 machte der Philosoph N. N. Strachov dem Dichter die Mitteilung, Kuno Fischer schreibe über den Einfluß Schopenhauers auf Richard Wagner und auf ihn. Tolstoj beantwortet den Brief; er spricht in seiner Antwort auch von Kuno Fischer[180]); über das eine aber, worauf es ankommt, über seine Beziehungen zu Schopenhauer, spricht er nicht.

In den Tagebüchern heißt es:

„Ich dachte daran, daß Schopenhauers „Parerga und Paralipomena" viel stärker sind als seine systematische Philosophie."[181]).

[178]) „Meine Beichte", S. 62.
[179]) „Was ist mein Glaube?", S. 136.
[180]) Birjukov, Bd. 3, S. 337—41.
[181]) Tolstoj-Tagebücher, Bd. 2, S. 63 (vom 15. Dez. 1900).

In der Schrift „Ueber das Leben" lesen wir:

„So wenig gewissenhaft entscheiden diese Frage die verneinenden Philosophen unserer Zeit (Schopenhauer, Hartmann), die das Leben verneinen, aber trotzdem darin verbleiben, anstatt die Möglichkeit zu benutzen, aus demselben heraus zu gehen."[182]).

Bald darauf wendet sich der Verfasser gegen die „Buddhisten und gegen die neuen Pessimisten, Schopenhauer und Hartmann."[183]).

Wie groß der Gegensatz sei, hat Tolstoj gewußt. In seinem Arbeitszimmer hing aber auch fürderhin das Bild des deutschen Philosophen, und mit dessen Schriften hat er sich weiter beschäftigt, wie die vielen Zitate aus Schopenhauer beweisen, die wir im „Kalenderbuche" finden.

Schopenhauer und Tolstoj haben mit gleichen Augen auf die Welt geschaut, obschon die beiden in der Erklärung und in der Bewertung der Welt sich nicht einig waren. Wenn Tolstoj von der Einsamkeit des Menschen spricht, der für sich allein stirbt, der aber in gleicher Weise auch sein inneres, geistiges Leben allein gelebt hat, so findet er in Schopenhauer einen Gesinnungsgenossen[184]).

Der Mensch ist einsam; dabei hat das Leben der einzelnen aber eine gemeinsame Grundlage. Das ist bei Schopenhauer der ewige, blinde Wille, bei Tolstoj der Strom des Lebens, den er von Gott ausgehen läßt, den er nicht mit Gott identifiziert. Die beiden Weltbilder sind wesentlich verschieden und haben doch Verwandtes an sich; auf jeden Fall geben beide Denker den einzelnen, einsamen Menschen eine gemeinsame Lebensgrundlage[185]).

Die Quelle der Erkenntnis für den Menschen ist die Vernunft. Auch in diesem Punkte stimmen beide Denker überein. Mit der Vernunft ist die Möglichkeit einer Verirrung gegeben; es kann dieser größte Reichtum für den Menschen das größte Unglück werden. Hierfür finden wir in dem „Kalenderbuch" eine Sonntagslesung aus Schopenhauer[186]).

182) „Ueber das Leben", S. 422.
183) Ebenda, S. 448.
184) „Kalenderbuch" Bd. 2, S. 141.
185) Ebenda, Bd. 1, S. 208/09, S. 504/05.
186) Ebenda, Bd. 1, S. 103/04.

Die Weisen des Menschengeschlechtes müssen wir uns als Führer wählen, ihre Lehren sind für uns die einzige Offenbarung. Weil aber auch diese Offenbarung von Irrtümern nicht frei ist, darum müssen wir dieselbe einer kritischen Prüfung unterwerfen[187]).

Weiterhin stimmt Tolstoj mit Schopenhauer überein in der Beurteilung fremden Wissensstoffes[188]) und in der Kritik der Erfahrungswissenschaften, soweit diese ohne führenden philosophischen Gedanken bearbeitet werden[189]).

Beide erklären sich gegen den Zwang. Man kann die Menschen zur Sittlichkeit nicht zwingen[190]), es läßt sich auch der Glaube nicht erzwingen[191]).

Schopenhauer und Tolstoj finden sich auch in der Erwartung des Todes; auf sein Kommen freut sich der eine und der andere, obwohl die Gründe hierfür verschiedenartig sind. Schopenhauer hofft auf den Tod, der ihn vom individuellen Leben befreien soll, Tolstoj glaubt an die Unsterblichkeit seines Ichs[192]), und er will durch die Pforte des Todes zu einem erhöhten Leben eingehen[193]).

[187]) Ebenda, Bd. 2, S. 418/19.
[188]) „Kalenderbuch", Bd. 1, S. 8—10, S. 28/29, S. 161, S. 432.
[189]) Ebenda, Bd. 1, S. 70.
[190]) Ebenda, Bd. 1, S. 535.
[191]) Ebenda, Bd. 2, S. 209/10.
[192]) Vergl. „Ueber das Leben", Kap. 27 und 28.
[193]) „Kalenderbuch", Bd. 2, S. 221/22.

V. Abschnitt:
Kant-Tolstoj.

1. Kants Stellung in der russischen Geistesgeschichte.

Jakovenko sagt in seinen „Skizzen der russischen Philosophie", mit der Rückkehr des Westens zu Kant habe sich auch in Rußland bald ein offenbares Interesse für dessen Werke bemerkbar gemacht. Nach ihm ist Kants Kritik des Erkennens auch in die Arbeiten und Systeme solcher russischer Denker übergegangen, die im übrigen mit ihm nicht übereinstimmen. Es werden hier Wl. Solovjov (1853—1900), L. M. Lopatyn (1855—1920) und S. N. Trubeckoj (1862—1905) genannt. Als ein überzeugter Kantianer wird A. J. Vedenskij angeführt, der im Jahre 1856 geboren ist[194]). Schon aus den Lebensdaten der genannten Männer ergibt sich, daß der Königsberger Philosoph erst später zur Geltung gekommen ist. Die russische Geistesgeschichte verläuft parallel der deutschen; wir sind ebenfalls erst später zu Kant zurückgekehrt. In Rußland hat Kant sich auch später nicht voll auswirken können.

„Kant hat auf das russische Geistesleben einen verhältnismäßig geringen Einfluß ausgeübt."[195]).

„Zwar haben sich die Russen charakteristischerweise von der französischen Aufklärungsphilosophie, mit der sie zuerst bekannt wurden, verhältnismäßig bald der deutschen Philosophie zugewandt; aber nicht Kant, sondern Schelling, Hegel, Feuerbach waren ihre eigentlichen Lehrer."[196]).

Die Russen lernten Kant schon durch Karamsin kennen, der den deutschen Philosophen im Jahre 1889 in Königsberg besuchte und in seinem Buche „Briefe eines russischen Reisenden" über ihn geschrieben hat[197]).

---

[194]) B. Jakovenko, „Skizzen der russischen Philosophie", S. 82/83.

[195]) Th. G. Masaryk, „Rußland und Europa", Bd. 1, S. 173.

[196]) Ebenda, Bd. 2, S. 429.

[197]) N. M. Karamsin, „Briefe eines reisenden Russen", S. 34—36.

Die Männer des „Kreises um Stankevič“ haben außer Schelling und Hegel auch Kant studiert[198]), ohne jedoch von ihm tiefer beeinflußt zu werden. Der Königsberger Philosoph ist damals nicht durchgedrungen. Diese Tatsache macht sich auch in der geistigen Entwicklung Tolstojs bemerkbar. Bald nach dem Studium Schopenhauers hat Tolstoj die „Kritik der reinen Vernunft“ gelesen[199]). Es geschah das im Anfang der siebenziger Jahre. Die Kritik der praktischen Vernunft ist damals unbeachtet liegen geblieben.

„Vor etwa 25 Jahren überließ ich mich der genialen Bestechung Schopenhauers, und ich las die Kr. d. r. V., die nichts anderes ist als eine Einleitung für die Darlegung seiner Grundanschauungen in der Kr. d. pr. V., und ich glaubte, der Alte hätte Unsinn geredet, und es liege der Schwerpunkt für ihn in der Verneinung. Ich lebte 20 Jahre in dieser Ueberzeugung; und nichts brachte mich auf den Gedanken, in das Buch selbst hinein zu schauen. Ein solches Verhalten Kant gegenüber kommt darauf hinaus, die Gerüste um ein Gebäude für das Gebäude selbst zu halten.“[200]).

Tolstoj hat also lange Zeit nur die Kr. d. r. V. gekannt. Entsprechend diesem Umstande soll die weitere Untersuchung gegliedert werden.

2. Tolstoj und die „Kritik der reinen Vernunft”.

Die Kenntnis der Kr. d. r. V. offenbart sich in dem Buche „Meine Beichte“, wo Tolstoj in langen Ausführungen den Satz vertritt, der Sinn des Lebens sei weder in den Erfahrungswissenschaften noch in den reinen Geisteswissenschaften aufzufinden. Die Erfahrungswissenschaften ignorieren die Frage des Lebens und sagen:

---

[198]) A. Brückner, „Geschichte der russischen Literatur“, S. 260.
[199]) Birjukov, Bd. 3, S. 15.
[200]) Ebenda. Es handelt sich hier um einen Brief an N. N. Strachov vom 16. Okt. 1887. Tolstoj schreibt denselben „in größter Erregung“ über seine neue Entdeckung, die er dem Freunde mitteilen möchte. Hierbei bedient er sich für die Zeitangaben offenbar runder Zahlen, die sich auch noch widersprechen. Anfangs heißt es: „Vor etwa 25 Jahren“, dann aber sind es „20 Jahre“. Weil Tolstoj von der neuen Entdeckung ganz erfüllt ist, verfällt er hier einem Irrtum. Die Kr. d. r. V. hat er nach dem Studium Schopenhauers (1869) gelesen. Seit der Zeit waren damals 18 Jahre verflossen.

„Auf die Fragen, was du bist und wozu du lebst, haben wir keine Antworten, damit beschäftigen wir uns nicht."[201]).

Es findet sich die Lösung auch nicht bei der Philosophie:

„ist sie wahre Philosophie, so besteht ihre ganze Arbeit eben darin, klar diese Frage zu stellen."[202]).

Dieselbe Ueberzeugung hat Kant in sich getragen, wofür die Kr. d. r. V. den besten Beweis bildet. Diese Uebereinstimmung zwischen Tolstoj und Kant ist so weitgehend, daß eine Abhängigkeit des Dichters von dem deutschen Philosophen sehr wahrscheinlich wird. Tolstoj macht jedoch eine wesentliche Einschränkung, wo es sich um die Gotteserkenntnis handelt, und er spricht bei dieser Gelegenheit ausdrücklich über ein vorangegangenes Kantstudium. Er ist nämlich anfangs überzeugt gewesen, daß es unmöglich sei, das Dasein Gottes darzutun:

„weil Kant mir bewiesen und ich vollkommen begriffen hatte, daß man es nicht beweisen könne. . . . bald ging ich daran, diese Gründe zu prüfen und sie zu widerlegen. Die Ursache, sagte ich mir, ist nicht eine Kategorie des Denkens, wie Raum und Zeit. Wenn ich existiere, dann gibt es hierfür eine Ursache und eine Ursache aller Ursachen"[203]).

Hier kommt in bündiger Weise der kosmologische Gottesbeweis zur Anwendung, der gleich darauf in breiterer Form wiederholt wird. Wir können zwar mit unserer Vernunft an das Wesen Gottes nicht herankommen, das Dasein Gottes hält Tolstoj jedoch immer und überall für nachweisbar. In dieser Auffassung liegt eine Absage an Kant.

Durch die Kr. d. r. V. ist Tolstoj, mehr noch als durch Schopenhauer, auf erkenntnistheoretische Fragen gekommen, mit denen er sich später immer wieder beschäftigt hat. Nach Masaryk ist die russische Philosophie „der Erkenntnistheorie immer wieder ausgewichen"[204]).

„Dem russischen philosophischen Denken mangelt die erkenntnistheoretische Fundierung. Die bedeutendsten russischen Denker haben, wie Radlov das ausdrückt, kein Interesse für erkenntnistheoretische Fragen. Sie beschäftigen

---

201) „Meine Beichte", S. 24.
202) Ebenda, S. 27.
203) „Meine Beichte", S. 59.
204) Th. G. Masaryk, „Rußland und Europa", Bd. 1, S. 172.

sich mit sozial-ethischen und Tagesfragen. Es ist die Behandlung der ethischen Programme, die sie vorwiegend charakterisiert."[205]).

Mit Rücksicht auf Tolstoj muß ein solches Urteil modifiziert werden. Tolstoj hat sich in der zweiten Hälfte seines Lebens für erkenntnistheoretische Fragen stark interessiert. Noch in seinen letzten Tagebüchern, wo wichtige philosophische Fragen einen breiten Raum einnehmen, sind es vorzüglich erkenntnistheoretische Probleme, die immer wieder besprochen werden. Einmal handelt es sich um die Realität der Außenwelt[206]), das andere Mal um das Wesen von Raum und Zeit, Bewegung und Materie[207]). In den ganzen Ueberlegungen des Dichters offenbart sich ein Schwanken zwischen Kant und Schopenhauer. Es handelt sich für Tolstoj darum, in erkenntnistheoretischen Fragen entweder dem einen oder dem anderen zu folgen, entweder die Außenwelt als eine Illusion zu betrachten, oder an ihrer Realität fest zu halten. Der russische Dichter entscheidet sich für Kant im Sinne der Ausgabe B (1787). Tolstoj fordert mit Kant das Dasein einer Außenwelt; es muß eine Außenwelt geben als die Ursache unserer Empfindungen und Eindrücke, „wie es von den Brahmanen, von Kant und Berkeley längst gesagt ist"[208]).

„Nicht die Körper verursachen die Verschiedenheit der Empfindungen, damit bin ich einverstanden; wohl aber müssen ebensolche Wesen, wie wir es sind, die Ursache dieser Empfindung sein. . . . Es gibt keine Körper, die Körper sind eine Illusion; aber andere Wesen sind keine Illusion, und ich nehme sie wahr durch die Empfindung. Ihre Tätigkeit erzeugt in mir eine Empfindung, und ich schließe daraus, daß meine Tätigkeit in ihnen eine ebensolche Empfindung erzeugt."[209]).

Es handelt sich bei Tolstoj in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht um einen absoluten Idealismus, der ein reales

---

[205]) Ebenda, Bd. 2, S. 428/29.
[206]) Tolstoj-Tagebücher, Bd. 1, S. 49, S. 67; Bd. 2, S. 3, S. 42, S. 158, S. 177.
[207]) Ebenda, Bd. 1, S. 131, S. 134/35, Bd. 2, S. 3, S. 24, S. 38, S. 133/34, S. 174.
[208]) Ebenda, Bd. 1, S. 45.
[209]) Ebenda, Bd. 1, S. 21.

Dasein, das unabhängig von unserer Erkenntnis und unserem Bewußtsein existiert, für unmöglich erklärt.

„Es ist ein Zentral-Dogma des Idealismus, daß das Denken früher sei als das Sein und dieses erschaffe und konstituiere."[210]).

Tolstoj steht vielmehr auf dem Boden des Phänomenalismus, den auch Kant vertreten hat.

„Sein bedeutendster Vertreter unter den Neueren ist Kant."[211]).

Die Außenwelt war für Tolstoj eine Erscheinungswelt im Sinne Kants. Diese Stellungnahme macht sich geltend in der zweiten Hälfte seines Lebens. Für ihn war es aus diesem Grunde unmöglich, dem herrschenden Materialismus und Positivismus zu verfallen. Was wir oben über Schopenhauer gesagt haben, daß er Tolstoj vor einer solchen geistigen Entwicklung bewahrt habe, das gilt für Kant in ungleich stärkerem Maße, weil doch auch Schopenhauer dessen Schüler ist. Tolstoj ist durch Kant und Schopenhauer in die idealistische Philosophie tiefer eingedrungen, von der in der Folgezeit sein Leben beherrscht wurde. Aus dem erkenntnistheoretischen ergab sich bei ihm ein praktischer Idealismus, der ihn allzu sehr über gegebene Wirklichkeiten hinwegsehen ließ. Ein solches Urteil gilt für die radikalen Kampfschriften, mit denen er die bestehende gesellschaftliche Ordnung angegriffen hat.

Der erkenntnistheoretische Idealismus des Dichters kommt auch in seiner Kritik an Wissenschaft und Kunst zum Ausdruck. Tolstoj bejahte nur die ideale Welt. Dieser idealen Welt gegenüber hat die reale ein bedingtes Sein. Die reale Welt ist in ihrem Sein von der idealen abhängig, sie hat ein abgeleitetes Sein. Nach Tolstoj dürfen wir Menschen die reale Welt weder bejahen noch verneinen, wir müssen dieselbe nach idealen Gesetzen zu verbessern streben, es muß eine andere Wirklichkeit an ihre Stelle treten, aus den Quellen des idealen Lebens muß unserer Welt die heilende Kraft kommen. Darum kritisiert Tolstoj die Wissenschaften, die nicht von

---

[210]) J. Geyser, „Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie", S. 361.

[211]) J. Geyser, „Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur", S. 39.

diesem Standpunkt aus betrieben werden[212]), und er verurteilt die Künstler, die anders eingestellt sind. Hieraus erklärt sich seine Stellungnahme der Renaissance gegenüber. In den Kunstwerken der Renaissance fand er eine bedingungslose Bejahung der realen Wirklichkeit, ebenso bei Shakespeare und bei Goethe[213]). Dies war der tiefste Grund der Gegnerschaft; Tolstoj sah hierin einen Abfall vom Christentum.

Die reale Wirklichkeit wird von ihm ebenso wenig verneint — es ist dies auch in der „Kreutzersonate" nicht seine Absicht gewesen —; er bejaht die Wirklichkeit nicht und er verneint sie nicht; er fordert jedoch, daß wir die gegebene Wirklichkeit in eine bessere umgestalten. In diesem Punkte ist Tolstoj ein radikaler Kämpfer gewesen, der erst gegen Ende seines Lebens ruhiger und abgeklärter wurde, wofür die Gründe in der Milde des Alters liegen, aber auch in derselben idealistischen Weltanschauung, aus der er in immer größerem Maße die Erkenntnis schöpfte, daß unsere Welt in revolutionärer Weise nicht geändert werden kann.

3. Tolstoj und die „Kritik der praktischen Vernunft."

Tolstoj hat im Jahre 1887 sein Buch „Ueber das Leben" geschrieben, das Ende Juli druckfertig vorlag und dann in Druck gegeben wurde[214]). Zwei Monate später hat Tolstoj die „Kritik der praktischen Vernunft" gelesen. Am 16. Oktober schreibt er an N. N. Strachov den oben schon erwähnten Brief[215]), worin es heißt: „In diesen letzten Tagen war ich erkältet. Da ich nicht imstande war zu schreiben, las ich das erste Mal Kants Kr. d. pr. V."[216]).

Aus dem November desselben Jahres haben wir einen Brief an P. J. Birjukov. Hier sagt Tolstoj im Hinblick auf seine Schrift „Ueber das Leben":

„Stellen Sie sich vor, daß bei Kant genau dasselbe gesagt wird, an vielen Stellen in wunderbarer Weise. . . Ich habe viel Freude empfunden, als ich die Kr. d. pr. V. las. Wie merkwürdig ist das Geschick dieses wunderbaren Werkes. Das ist

[212]) Vergl. „Was sollen wir tun?", S. 258 ff. „Ueber das Leben", S. 360 ff.
[213]) Birjukov, Bd. 3, S. 464/65.
[214]) Birjukov, Bd. 3, S. 13/14.
[215]) Siehe Seite 58.
[216]) Birjukov, Bd. 3, S. 15.

der Kranz seiner gesamten tiefen Geistesarbeit. . . . und niemand weiß davon."[217]).

Tolstoj griff in dieser Zeit nach der Geschichte der Philosophie von Weber, und er erkundigte sich bei seinen philosophischen Freunden, wobei er die Entdeckung machte, daß man allgemein Kants Verdienst in der Kr. d. r. V. fand „und den Tempel garnicht sieht, der auf dem gesäuberten Platze errichtet ist"[218]). Zweifellos war ihm alles aus der Seele gesprochen, was Kant über die Erhabenheit des moralischen Gesetzes gesagt hat. Daß wir unter einer „Disziplin der Vernunft"[219]) stehen, davon war Tolstoj nicht nur in praktischer, sondern auch in intellektueller Hinsicht fest überzeugt. Wie gleichartig berühren uns einerseits die Ausführungen des deutschen Philosophen über die Achtung vor dem Gesetze, anderseits der Ruf des Russen nach der bedingungslosen Liebe, die keine Vorliebe ist, die nicht in der Sinnlichkeit wurzelt, die sich in ganz spontaner Weise, ohne Berechnung und ohne Ueberlegung einem jeden gegenüber äußert, mit dem wir gerade zu tun haben[220])! Tolstoj hat das rechte Wort gefunden, weil sein Auge weniger auf das Gesetz schaute, wie Kant mit seinem Pflichtbegriff, als auf das Leben selbst, für das die Erfüllung des Gesetzes die Voraussetzung ist. Uebrigens hat auch Kant dieses Leben geschaut und das Gesetz als den Weg zum Leben betrachtet, denn er spricht in dem Schlußkapitel seines Werkes ausdrücklich von der inneren Welt, „in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart"[221]). Der russische Dichter hat dies „von der Sinnenwelt abhängige Leben" zum Gegenstande seiner Philosophie gemacht, zunächst in der Dichtung „Krieg und Frieden", und später in seinem Werke: „Ueber das Leben".

Durch die Kr. d. pr. V. ist Tolstojs Weltbild kaum beeinflußt worden. Neue geistige Erkenntnisse hat ihm dieses Werk nicht gebracht. Dennoch ist eine solche Lektüre für

---

[217]) Ebenda, Bd. 3, S. 14/15.
[218]) Ebenda.
[219]) Kant, „Kritik der praktischen Vernunft", S. 100.
[220]) Vergl. „Ueber das Leben", S. 43 ff.
[221]) Kant, „Kritik der praktischen Vernunft", S. 194.

ihn von großer Bedeutung gewesen. Tolstoj fand bei Kant im Kern seine eigene Weltanschauung. Diese Entdeckung muß für das Seelenleben des Dichters ihre Folgen gehabt haben. Aus dieser neuen Erkenntnis ergab sich für ihn eine größere Sicherheit; nun durfte er gewiß annehmen, auf dem rechten Wege zu sein. Durch die Kr. d. pr. V. sind Tolstojs Auffassungen befestigt und vertieft worden; es erfüllte ihn dann die gesicherte Weltanschauung mit Ruhe und Gleichmut. Denn obgleich Tolstoj in den Schriften der letzten Periode mit gleicher Kraft auftritt, so geschieht das doch weniger verletzend und mit einem größeren Verständnis für gegebene Wirklichkeiten.

4. Die Kant-Zitate im „Kalenderbuch".

Tolstoj hat nicht nur die Kr. d. r. V. und die Kr. d. pr. V., er hat auch andere Schriften unseres Philosophen gelesen, wie sich das aus dem „Kalenderbuch" ergibt[222]). Hier spiegelt sich das Verhältnis der beiden Männer getreu wieder. Darin, daß wir von Tolstoj selbst auf gemeinsame Anschauungen hingewiesen werden, liegt die Bedeutung des Buches. Es finden sich im „Kalenderbuch" hauptsächlich ethische Gedanken Kants, die Tolstoj für seine eigenen Sätze als Bestätigung bringt. Aus dem ganzen ergibt sich eine übereinstimmende Kulturauffassung. Die beiden Männer gehen vom gleichen Standpunkt aus, sie erstreben dasselbe Endziel und wählen für die Erreichung des Endzieles dieselben Mittel.

a) Der gemeinsame Standpunkt. Tolstoj sagt in erkenntnistheoretischer Hinsicht:

„Alles, was wir sehen und wissen, sehen und wissen wir nicht so, wie es in Wirklichkeit ist, sondern so, wie es sich unserer Erkenntnisfähigkeit darstellt."

In diesem Punkte glaubt er mit Kant einig zu gehen, und er bringt unter dem obigen Leitsatze auch ein Zitat von Kant über die Relativität der äußeren Anschauung[223]).

Charakteristisch für den beiderseitigen Standpunkt ist auch die Beurteilung der Vernunft. Tolstoj sagt:

[222]) Siehe Seite 9, Anmerkung 19.
[223]) „Kalenderbuch", Bd. 2, S. 692/93.

„Die Vernunft ist das unterscheidende Merkmal des Menschen vom Tiere."

In diesem Sinne wird von Kant verlangt, wir sollen bei jedem Menschen Vernunft voraussetzen und einen jeden Menschen dementsprechend behandeln.

„Man darf im Menschen seine sittliche Würde nicht verneinen, und man darf nicht annehmen, daß es für ihn unmöglich sei, einen sittlichen Charakter herauszubilden; denn eine solche Annahme würde dem Begriffe des Menschen, als eines sittlichen Wesens, zuwider sein."[224]).

Um den Standpunkt der beiden Männer zu erfassen, müssen wir auch ihre gleichartigen religiösen Gedanken beachten, ihre Einstellung zum Christentum und zur Kirche. Tolstoj sagt in dieser Hinsicht:

„Die Liebe zum Guten und der Glaube an die Unsterblichkeit sind unzertrennlich."

Mit diesem Satze stützt er sich auf Kant, von dem er den Ausspruch bringt:

„Der Glaube an Gott und die andere Welt sind so mit meiner Natur verbunden, daß dieser Glaube von mir nicht getrennt werden kann."[225]).

Wie sich schon aus diesen Sätzen ergibt, sind beide Männer den religiösen Denkern zuzurechnen. Das Wesen der Religion liegt jedoch für den russischen Dichter und für den deutschen Philosophen weder in dem Glauben an irgendeine Dogmatik noch in der Zugehörigkeit zu irgendeiner Kirche. Tolstoj findet den Grundgedanken der Lehre Christi:

„in der Aufrichtung einer unmittelbaren Gemeinschaft zwischen dem Menschen, als dem Sohne Gottes, und Gott, dem Vater".

Mit diesem seinem Satze verbindet er den Ausspruch Kants:

„Die Gotteserkenntnis kann entweder eine intellektuelle sein oder eine sittliche, die auf dem Glauben sich gründet. Die intellektuelle Erkenntnis ist hoffnungslos und gefährlichen Irrtümern unterworfen. Die sittliche Erkenntnis schreibt Gott nur solchen Eigenschaften zu, die sittliche Handlungen

[224]) Ebenda, Bd. 1, S. 530/31.
[225]) „Kalenderbuch", Bd. 1, S. 311/12.

fordern. Ein solcher Glaube ist sowohl natürlich als auch übernatürlich."[226]).

„Die wahre Religion ist nur eine für alle Menschen."

Mit diesem Satze erhebt sich Tolstoj über die Verschiedenheit der Konfessionen. An dieser Stelle finden sich zwei Kant-Zitate. In dem ersten spricht Kant von der Unmöglichkeit, konfessionelle Unterschiede auf die Religion zu übertragen. In dem zweiten Zitate heißt es:

„Der Mehrzahl der Menschen tun wir zuviel Ehre an, wenn wir von ihnen sagen, daß sie die eine oder andere Religion bekennen, denn sie kennen und sie suchen keinerlei Religion. Einen satzungsgemäßen Kirchenglauben, das ist alles, was sie unter diesem Worte verstehen." Kant spricht weiter von den sogenannten Religionskriegen, die nach ihm nicht der Religion, sondern der Konfession wegen geführt worden sind[227]).

Den Kirchenglauben bezeichnet Tolstoj als Aberglauben:

„Je länger die Menschheit lebt, um so mehr befreit sie sich vom Aberglauben, und um so einfacher gestalten sich die Gesetze des Lebens für sie."

Kant ist wiederum derselben Ansicht:

„Unser Jahrhundert ist ein wahres Jahrhundert der Kritik. Die Religion und die Gesetzgebung glauben für gewöhnlich, sich der Kritik zu entziehen. Die Religion kraft ihrer Heiligkeit, die Gesetzgebung kraft ihrer äußeren Würde. Aber gerade hierdurch erwecken sie Verdacht, und sie können mit einer aufrichtigen Hochachtung nicht rechnen; denn die Vernunft verhält sich nur demjenigen gegenüber mit Hochachtung, der ihre freie und öffentliche Prüfung auszuhalten vermag."[228]).

Aus den beiden letzten Zitaten ersehen wir, wie stark die Vernunft betont wird. Im Uebrigen ergibt sich der Standpunkt der beiden Männer aus diesen und aus den übrigen Aussprüchen mit hinreichender Deutlichkeit.

b) Das beiderseitige Endziel. Der deutsche Philosoph und der russische Dichter, beide betrachten die Er-

[226]) Ebenda, Bd. 1, S. 44/45.
[227]) „Kalenderbuch", Bd. 1, S. 565/66.
[228]) Ebenda, Bd. 2, S. 599.

richtung des Gottesreiches als das Ziel unserer Kulturarbeit; das Gottesreich soll nicht im Jenseits, sondern in diesem irdischen Leben erstehen.

„Das Gottesreich besteht in der Verwirklichung des göttlichen Gesetzes unter den Menschen, soweit das Gesetz ihnen enthüllt ist."

Nach Tolstoj ist demnach das Gottesreich im Entstehen; Kant urteilt in ähnlicher Weise:

„Es wird erst dann möglich sein, mit voller Begründung zu sagen, daß das Gottesreich zu uns gekommen sei, wenn die Notwendigkeit eines Ueberganges des Kirchenglaubens in die allgemeine Vernunftreligion offen anerkannt wird."[229]).

c) Der Weg zum Ziele. Für die Ausbildung des Menschen fordert sowohl Kant als auch Tolstoj eine Begrenzung des Wissensstoffes. Aus den Gebieten der einzelnen Wissenschaften ist immer nur das Wichtige, Wesentliche und Notwendige auszuwählen, das weniger Wichtige soll ausgeschieden werden[230]). Die Naturwissenschaften sind gut und nützlich, aus ihnen lassen sich aber die Sittengesetze nicht ableiten[231]).

„Die Grundlage der Erziehung ist der religiöse Unterricht, d. h. eine Erklärung über den Sinn und die Bedeutung des Lebens."

Im Anschluß an diesen Tolstoj'schen Satz wird von Kant davor gewarnt, die Kinder zu viel und zu früh zu unterrichten[232]).

„Wichtiger als alles andere ist dasjenige Wissen, das die Tätigkeit des Lebens regelt."

Hier schließt sich Kant mit der Forderung an:

„Was wir von einem Lehrer verlangen, ist dies, daß er aus seinem Schüler vor allem einen urteilsfähigen Menschen mache, dann einen vernünftigen und erst zuletzt einen Gelehrten."[233]).

---

229) Ebenda, Bd. 2, S. 51/52.
230) „Kalenderbuch", Bd. 1, S. 291.
231) Ebenda, Bd. 2, S. 231/32.
232) Ebenda, Bd. 1, S. 401/402.
233) Ebenda, Bd. 2, S. 522/23.

„Die Grundlage der Erziehung besteht darin, die Beziehung zum Urgrunde des Ganzen herzustellen und die aus dieser Beziehung sich ergebenden Verhaltungsmaßregeln."

Hierzu wird wiederum aus den Gedanken Kants eine Erklärung gegeben. Bei der Erziehung unserer Kinder sollen wir daran denken, daß dieselben nicht für das jetzt bestehende, sondern für ein kommendes besseres Leben der Menschen erzogen werden müssen, wir sollen die Umgestaltung der gesellschaftlichen Ordnung bei der Erziehung unserer Kinder nicht aus dem Auge lassen[234]).

Es ergibt sich aus diesen Aeußerungen, wie sowohl Kant als auch Tolstoj schon die Erziehung der Kinder auf das Endziel einstellen; hierin sehen beide ein Mittel für die Erreichung des Endzieles. Einen Weg zum Ziele sehen beide auch in der Religion und im Glauben.

„Der allergröbste Aberglaube ist ein Aberglaube der meisten der sogenannten Gebildeten unserer Zeit, daß der Mensch ohne Glauben leben kann."

Um den Begriff des Glaubens zu deuten, wird aus Kant hinzugefügt, die Religion liege nicht in der Dogmatik, sondern in der Ethik[235]).

Tolstoj sagt:

„Die Religion ist eine allen verständliche Philosophie."

Worin die Religion bestehen soll, erklärt in Tolstojs „Kalenderbuch" Kant, indem er wiederum hervorhebt, die Menschen könnten Gott nur durch ein sittlich gutes Leben gefallen[236]).

Sittliches Leben und Tugendstreben werden jedem Menschen zur Pflicht gemacht. In diesem Sinne stellt Tolstoj folgende Sätze auf:

„Das sittliche Gesetz wird mit gleicher Klarheit ausgedrückt durch die wahre Weisheit und durch den wahren Glauben."[237]).

„Die Selbstvervollkommnung ist dem Menschen schon aus diesem Grunde eigentümlich, weil er, wenn er aufrichtig ist, niemals mit sich zufrieden sein kann."[238]).

---

[234]) Ebenda, Bd. 1, S. 30/31.
[235]) „Kalenderbuch", Bd. 1, S. 10/11.
[236]) Ebenda, Bd. 1, S. 131/32.
[237]) Ebenda, Bd. 2, S. 289.
[238]) Ebenda, Bd. 2, S. 518.

„Den Bau des öffentlichen Lebens kann nur die sittliche Vervollkommnung der Menschen verbessern."[239]).

„Das Bewußtsein der Pflicht verleiht uns das Bewußtsein von der Göttlichkeit unserer Seele und umgekehrt, das Bewußtsein der Göttlichkeit unserer Seele gibt uns das Bewußtsein von der Pflicht."[240]).

Tolstoj stützt sich mit seinen Forderungen auf verwandte Denker und zwar jedesmal auch auf Kant, der nicht selten mit zwei Zitaten vertreten ist. Hier sehen wir, wie die beiden Männer in gleicher Weise und mit gleichen Mitteln zu demselben Ziele streben; es sollen tugendhafte Menschen erzogen werden, die aus Pflichtgefühl handeln.

„Um zu dem Guten Vertrauen zu fassen, müssen wir anfangen, es zu tun." (Tolstoj).

„Die Tugend, das ist unsere Schuldigkeit." (Kant) [241]).

Schon die Kinder sollen an die Arbeit gewöhnt werden[242]).

„Anstrengung ist eine unerläßliche Bedingung der sittlichen Vervollkommnung." (Tolstoj).

„Tugend ist die Erfüllung dessen, was du für deine Pflicht hältst. Die Erfüllung darf sich aber nie in Gewohnheit verwandeln. Wenn du gewohnt bist, das zu tun, was du für deine Pflicht hältst, dann muß ein neues Pflichtverlangen in der Seele des Menschen aufkeimen."[243]).

Indem Tolstoj in dieser Weise seine eigenen Gedanken mit den Aussprüchen Kants aneinander reiht, hat er uns für seine Einmütigkeit mit diesem Philosophen den besten Beweis geliefert. Einig sind die beiden Männer auch in sozialen Grundanschauungen.

„Der Erdboden ist ein gemeinsames und gleichmäßiges Erbgut aller Menschen, und er kann darum kein Privateigentum sein." (Tolstoj).

„Alle Menschen sind von Anfang an, vor jedem juristischen Akte, im Besitze des Bodens, d. h. sie haben das Recht, dort zu sein, wo die Natur oder das zufällige Geschick sie untergebracht haben." (Kant) [244]).

---

[239]) Ebenda, Bd. 1, S. 535.
[240]) Ebenda, Bd. 1, S. 556.
[241]) Ebenda, Bd. 1, S. 450.
[242]) Ebenda, Bd. 2, S. 691.
[243]) Ebenda, Bd. 2, S. 90.
[244]) Ebenda, Bd. 2, S. 516/17.

Sowohl Kant als auch Tolstoj, beide haben nach höchster bürgerlicher Freiheit verlangt, der Mensch darf nur Gott unterworfen sein; keiner ist berechtigt, über den Mitmenschen zu herrschen. So sagt Tolstoj:

„Die Anerkennung der Menschenwürde vor sich und anderen ist nicht vereinbar mit Unterordnung, mit Schutzbefohlenheit und mit einem Wohltätigkeitsverhältnis des einen zum anderen", während Kant die Forderung stellt: „ein Mensch kann weder Werkzeug noch Zweck sein."[245]).

[245]) Ebenda, Bd. 1, S. 344/45.

Endergebnis.

Tolstoj ist Dichter und Denker gewesen. Diese doppelte Veranlagung war bei ihm so ausgeprägt, daß sich in jeder Periode seines Lebens neben dem Dichter auch der Denker betätigt hat. Bei dem Denker Tolstoj finden wir von Jugend auf das Streben nach einer klaren Weltanschauung. Der Kinderglaube hatte nicht standgehalten. Nachdem er zur Vernunft erwacht war, konnte den Knaben das Weltbild der orthodoxen Kirche nicht länger befriedigen. Jetzt ist der suchende Jüngling zuerst unter den Einfluß Rousseaus gekommen. Neben Rousseau haben ihn aber auch die deutschen Philosophen schon bald beeinflußt, was wir von vornherein vermuten mußten, weil sich das damalige Rußland ganz allgemein von französischer Philosophie abwandte und sich statt ihrer mit dem deutschen Denken beschäftigte. Von den drei Philosophen Fichte, Schelling, Hegel hat Tolstoj den letzten wirklich studiert. Fichte, der in Rußland nicht durchdringen konnte, ist auch von Tolstoj unberücksichtigt geblieben. Eine tiefgehende Einwirkung Schellings läßt sich aus Tolstojs Schriften nicht nachweisen. Für die erste Lebenshälfte kommt allein Hegel in Betracht, der in dem Rußland der vierziger Jahre ein starker Faktor gewesen ist. Auch Tolstoj hat ihn studiert, wie seine Zeitgenossen.

Durch Hegel ist Tolstoj zu seiner Grundeinstellung gelangt und zu einem universalen Weltbild. Dieses Weltbild spiegelt sich schon in den Schlußkapiteln der Novelle „Luzern" wieder; in der Dichtung „Krieg und Frieden" wird es planmäßig dargestellt. „Krieg und Frieden" kann als eine künstlerische Illustration zur Hegel'schen Philosophie betrachtet werden. In dem Traume des Pierre wird Hegels Weltgeist gezeichnet. Den Hinweis auf den schweizerischen Hauslehrer hat der Verfasser wohl hinzugefügt, um uns über den Ursprung des Gleichnisses nicht im Unklaren zu lassen.

Unserer Auffassung nach sind auch die geschichtsphilosophischen Betrachtungen des Romans durch Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" hervorgerufen worden.

Neben diesem Werke muß Tolstoj die „Grundlinien der Philosophie des Rechtes" studiert haben, die in Rußland sehr bekannt waren. Er offenbart eine sichere Kenntnis dieses Werkes in seinen späteren polemischen Schriften, wo die Hegel'sche Staatsauffassung entschieden abgelehnt wird. Tolstoj wird die „Grundlinien der Philosophie des Rechtes" und die „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" im Urtexte gelesen haben. Es fehlten ihm nicht die erforderlichen Sprachkenntnisse, und diese Schriften haben nicht den abstrakten Charakter wie z. B. Hegels „Phänomenologie des Geistes" oder dessen „Logik".

Auch für den Bereich der Religionsphilosophie hat sich der russische Dichter dem Einflusse Hegels nicht entziehen können. Obschon er selber zweifellos auf dem Boden des Theismus steht, so verbindet er doch mit seinem Gottesbegriffe stets die Vorstellung des Allgeistes, und auch die Zentral-Idee des allgemeinen Weltlebens tut sich in seinen religiösen Aeußerungen kund.

Von Tolstoj wird das ewig fließende Leben als eine Grundkraft der Welt aufgefaßt. Er setzt zwar als Quelle dieses Lebens einen Gott, der mit dem Leben der Welt durchaus nicht identisch ist. Dennoch erinnert uns die Zentral-Idee des Lebens an den Willen in der Schopenhauerschen Philosophie. Tolstoj ist mit Schopenhauers Schriften zuerst im Jahre 1869 bekannt geworden. Damals war der letzte Band von „Krieg und Frieden" schon in Druck gegeben. Das Verhältnis Schopenhauer-Tolstoj ist demnach in Wirklichkeit wesentlich anders, als es bisher aufgefaßt ist. Freilich schloß sich Tolstoj seit 1869 zeitweise eng an Schopenhauer an. Dieser hat viel dazu beigetragen, den Dichter zu einem bewußten Philosophen zu machen. Obwohl sich Tolstoj für Schopenhauer anfangs begeistert hatte, kam es bald zu einer inneren Auseinandersetzung. Tolstoj erkannte den Gegensatz; er wurde sich seiner eigenen Anschauung bewußt und erfaßte die eigenen Begriffe klarer und deutlicher. Hier hat Schopenhauer durch den Widerspruch, den er in Tolstoj hervorgerufen hat,

auf ihn einen positiven Einfluß gewonnen. Und auch das ist sein Werk gewesen, daß er Tolstoj von Hegel abzog und zugleich vor dem Materialismus und Positivismus bewahrte. Diese letzte Richtung gelangte in Rußland zu einer immer stärkeren Vorherrschaft. Wenn Tolstoj einer solchen Strömung niemals nachgegeben hat, so erkennen wir hierin eine Wirkung Schopenhauers.

Das Problem der Willensfreiheit ist von Tolstoj unter Schopenhauers Leitung tiefer durchdacht worden; er hat sich in diesem Punkte dem deutschen Philosophen völlig angeschlossen.

Wir können es Schopenhauer zuschreiben, daß Tolstoj im Jahre 1869 Kants „Kritik der reinen Vernunft" gelesen hat. Kant war in Rußland nicht unbekannt; die Russen beschäftigten sich aber wenig mit ihm, ähnlich wie bei uns, wo man ebenfalls erst später zu Kant zurückgekehrt ist.

Durch Kant ist Tolstoj in seinen idealistischen Tendenzen immer mehr befestigt worden. Seitdem Tolstoj die Kr. d. r. V. gelesen hatte, verharrte er in erkenntnistheoretischer Hinsicht auf dem Standpunkte dieses Werkes. Als er in seinen alten Tagen durch ein erneutes Studium die Verschiedenartigkeit in der Auffassung Kants und Schopenhauers herausfand, stellte sich Tolstoj auf die Seite des Königsberger Philosophen und forderte die Existenz einer Außenwelt, als Ursache unserer Empfindung.

Eine wesentliche Abweichung von Kant liegt vor, wenn Tolstoj die absolute Gültigkeit des Kausalgesetzes fordert und darum das Dasein Gottes immer und überall für beweisbar hält.

Hiervon abgesehen harmonieren Kant und Tolstoj weitgehend. Dem russischen Denker ist dies immer mehr zum Bewußtsein gekommen, namentlich, als er im Jahre 1887 auch die Kr. d. pr. V. kennen lernte. Hier fand er im Kern seine eigene Weltanschauung, seine eigenen praktischen und ethischen Ziele.

Es ist nicht möglich und ist auch nicht unsere Absicht gewesen, Tolstojs Weltanschauung allein aus dem deutschen Idealismus zu erklären. Wir müßten gewaltsam die Augen verschließen, um die anderen Faktoren nicht zu sehen, die eine solche Erscheinung wie Tolstoj hervorgebracht haben.

Tolstoj ist nicht das Produkt des deutschen Idealismus. Diese reiche, starke Individualität hätte vielleicht auch auf anderen Wegen zu ähnlichen Anschauungen kommen können. Dahin drängte ihn seine Veranlagung; außerdem hat er in seiner nächsten Umgebung, schon als Kind und nicht minder in der späteren Zeit, unter dem Einflusse starker Kräfte gestanden, die ihn auf den Weg bringen konnten, den er tatsächlich gegangen ist.

Neben dem deutschen Idealismus müßten wir auch China und Indien in Betracht ziehen; in den Schriften der letzten Periode offenbart sich indische und chinesische Weisheit. Stark vor allem ist die Wirkung des Christentums, der sich der Dichter lebenslang nicht entzog, die er durch immer tieferes Bibelstudium erhöhte. In dem christlichen Bauernvolke wirkte das Christentum auf ihn mit unmittelbarer Kraft. Diesem letzten Faktor hat er selbst die Rückkehr zum Glauben und das Auffinden einer gesunden Weltanschauung zugeschrieben. Diese ganzen Kräfte sollen von uns nicht außer acht gelassen werden. Dennoch dürfte es bewiesen sein, daß die rein begriffliche Entwicklung seiner Philosophie auf die deutschen Philosophen weitgehend zurückgeführt werden muß. Ohne Kant, Hegel, Schopenhauer wäre Tolstoj wohl nicht der bewußte Philosoph geworden und schwerlich zu einer begrifflichen Entwicklung seiner Philosophie gelangt.

Literatur-Nachweis

A. Texte.

1) Tolstojs Werke (russisch), Ladyžnikov, 1919—1923.
   a) „Krieg und Frieden" (Vojna i mir),
   b) „Anna Karenina",
   c) „Luzern",
   d) „Was sollen wir tun? (Tak čto že nam delat'?),
   e) „Das Reich Gottes ist in Euch" (Carstvo Božie vnutri vas'),
   f) „Kalenderbuch" (Krug čtenija).
2) Tolstoj, „Meine Beichte", Ausgabe-Čertkov, London 1901.
3) Tolstoj, „Worin besteht mein Glaube?", Jena 1925.
4) Tolstoj-Tagebücher, 2 Bände, Jena 1923.
5) Hegels Werke, Phil. Bibliothek, F. Meiner, Leipzig.
   a) „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte",
   b) „Grundlinien der Philosophie des Rechtes",
   c) „Phänomenologie des Geistes",
   d) „Logik",
   e) „Philosophie der Religion".
6) J. G. Fichte, „Staatslehre", Phil. Bibliothek, F. Meiner, Leipzig.
7) Kant, „Kritik der praktischen Vernunft", Ausgabe Reklam.
8) Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung", Ausgabe Reklam.
9) Schopenhauer, „Die Grundprobleme der Ethik", Ausgabe Reklam.

B. Philosophische, geschichtsphilosophische und literar-historische Werke.

1) A. Brückner, „Geschichte der russischen Literatur", Leipzig 1921.
2) R. Falckenberg, „Geschichte der neueren Philosophie", Berlin 1919.
3) Kuno Fischer, „Schopenhauer", 3. Aufl. 1908.
4) J. Geyser, „Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur", Münster 1915.
5) J. Geyser, „Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie", Münster 1919.
6) B. Jakovenko, „Skizzen der russischen Philosophie" (russisch), Berlin 1922.
7) J. v. Laziczius, „Hegels Einfluß auf Belinskij", Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. 5, S. 342 ff. 1929.
8) A. Luther, „Geschichte der russischen Literatur", Leipzig 1924.
9) Th. G. Masaryk, „Rußland und Europa", 2 Bände, Jena 1913.
10) Ueberweg-Heinze, „Geschichte der Philosophie", Bd. 5, 1928.

C. Tolstoj-Literatur.

1) J. Ackermann, „Tolstoj und das neue Testament", Leipzig 1927.
2) M. A. Aldanov, „Das Rätsel Tolstoj" (russisch), Berlin 1923.

3) E. L. Axelrod, „Tolstojs Weltanschauung und ihre Entwicklung", Stuttgart 1902.
4) E. Berneker, „Graf Leo Tolstoj", R. Vogtländers Biographische Volksbücher, Leipzig 1901.
5) P. Birjukov, „L. N. Tolstojs Biographie" (russisch), Berlin 1921.
6) Eugen Bobrov, „Die ethischen Ansichten des Grafen L. N. Tolstoj", Dorpat 1897.
7) W. Bode, „Die Lehre Tolstojs", Weimar 1900.
8) V. Bulgakov, „Tolstoj-Moralist" (russisch), Prag 1923.
9) Oskar Ewald, „Von Laotse bis Tolstoj", Wien 1927.
10) Hans Freimark, „Tolstoj als Charakter", Wiesbaden 1909.
11) Mich. Grusemann, „Tolstoj", München 1923.
12) Felix Haase, „Quellen Tolstoj'scher Weltanschauung", Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven, Bd. 4, Heft 2, 1928.
13) K. Holl, „Tolstoj nach seinen Tagebüchern", Leipzig 1922.
14) Horák-Ljackij, „L. N. Tolstoj", Prag 1929.
15) A. A. Jssajev, „Leo Tolstoj außerhalb der Grenzen des dichterischen Schaffens", Berlin 1912.
16) V. Kaplinskij, „Tolstoj und Plato", Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. 6, 1929, Seite 43—56.
17) N. M. Karamsin, „Briefe eines reisenden Russen", Berlin 1922.
18) A. A. Kozlov, „Die Religion des Grafen L. N. Tolstoj", Petersburg 1895.
19) Walter Kühne, „Tolstojs Entwicklung, Wandlung und Denkweise", Berlin 1913.
20) R. Löwenfeld, „Gespräche über und mit Tolstoj", Jena 1901.
21) D. Merežkovskij, „Tolstoj und Dostojevskij als Menschen und Künstler", (deutsche Uebersetzung), Leipzig 1903.
22) K. Nötzel, „Grundlagen des geistigen Rußland", Jena 1917.
23) G. Prox, „Tolstoj als Pädagoge", Friedberg 1926.
24) Romain Rolland, „Tolstojs Leben", Frankfurt a. M. 1922.
25) R. Saitschik, „Die Weltanschauung Dostojevskijs und Tolstojs", Leipzig 1893.
26) E. H. Schmitt, „Tolstoj und seine Bedeutung für unsere Kultur", Jena 1910.
27) Friedr. Schulz, „Tolstoj", Leipzig 1912.
28) E. Seydl, „L. N. Tolstojs Leben und Lehre", Wien 1904.
29) Karl Stählin, „Ueber Rußland, die russische Kunst und den großen Dichter der russischen Erde", Heidelberg 1913.
30) K. J. Staub, „Tolstojs Leben und Werke", Kempen 1908.
31) Mich. Walter, „Tolstoj nach seinen sozialökonomischen, staatstheoretischen und politischen Anschauungen", Zürich 1907.
32) Phil. Witkopp, „Leo Tolstoj", Wittenberg 1928.

Lebenslauf.

Ich, Robert Quiskamp, kath. Konfession, bin am 19. März 1882 als Sohn des Bergmannes Wilhelm Quiskamp und seiner Ehefrau Gertrud geb. Buchholz zu Buer i. W. geboren. Zunächst besuchte ich die Volksschule meines Heimatortes, darauf die dortige Rektoratschule, sodann das Gymnasium zu Warendorf, das ich Ostern 1903 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Im Studienjahr 1903/04 war ich an der Universität Münster immatrikuliert, wo ich philosophische Vorlesungen hörte. Ich habe dann in Paderborn Theologie studiert (1904—1907). Nach Abschluß dieser Studien bin ich in Gelsenkirchen, Altenbögge (Kreis Hamm), Helbra (Mansfeld), Wanne-Eickel in der Seelsorge tätig gewesen. Meine letzte Anstellung fand ich in Wambeln (Werl-Land), wo ich mich jetzt noch befinde. Während der Kriegszeit war ich als Feldgeistlicher 1½ Jahre in Frankreich, 2 Jahre im Osten. In Polen und Rußland ergab sich für mich vielfach die Anregung, die anfänglich zwecks Seelsorge in Gelsenkirchen erworbenen Kenntnisse der polnischen und russischen Sprache zu vertiefen. Nach Beendigung des Krieges habe ich dieses Studium fortgesetzt. Seit Ostern 1926 war ich in Münster wieder immatrikuliert. Hier habe ich an den Vorlesungen und Uebungen folgender Professoren teilgenommen: Ettlinger (†), Grimme, O. Hoffmann, Karl H. Meyer, H. Scholz. Allen diesen Herren gilt mein herzlichster Dank, unter ihnen besonders dem Herrn Professor Dr. Karl H. Meyer, der mir bei der Ausarbeitung meiner Arbeit als ein wohlwollender und erfahrener Berater stets zur Seite gestanden hat.